مؤلفات العلامة الطويلعي (٤)

جزء في تفسير قوله تعالى

فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ



عبد الله بن ناصر الرشيد

عبدالعزيز بن رشيد الطويلعي العنزي

فك الله أسره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً يليق بجلاله، والصلاة والسلام على محمد وصحبه وآله، أما بعد:

فقد سأل الأخ أبو عبد الله الأزدي في العدد السابع والعشرين من مجلة صوت الجهاد المباركة عن معنى قوله تعالى: **{فقاتلوا أئمة الكفر}**، وهل الآية مختصة بسبب نزولها أمّ أن العبرة بعموم لفظها، وهل لها صور معاصرة أم لا، فاختصرت الجواب في المجلة ووعدت بتفصيله في رسالةٍ مستقلَّة.

وهذا هو الجزء الذي وعدت به في تفسير الآية، ضمَّنتُه بيان معانيها وشيئًا مما يتعلَّقُ بها من الفوائد والأحكام، واستيعاب الكلام في هذه الآية يطول جدًّا لما تضمَّنته من أحكام، ترى الإشارة إليها وجمع أطرافها في هذه الرسالة، أسأل الله أن يكتب النفع والثواب بها، لكاتبها وقارئها ومن سعى في نشرها أو صوَّب غلطًا فيها، أو دعا لمؤلفها، والله ولي التوفيق.

عبد الله بن ناصر الرشيد ليلة الرابع والعشرين من شوال عام خمسة وعشرين وأربعمائة وألف.

فهرس اجمالي للرسالة

الفصل الأول: سبب نزول الآيات

قيل في سبب النزول أقوالٌ كثيرة مذكورة في مظانّها من كتب التفسير وغيرها، وجملة الأقوال التي قيلت في سبب النزول خمسة أقوال: أربعة لأهل السنة وواحدٌ لأهل البدع.

فالقول الأول: أنّهم أهل فارس والروم، ذكره غير واحدٍ عن مجاهد ولم أجده مُسنداً عنه.

والقول الثاني: أنّهم الديلم، أخرجه أبو الشيخ عن الحسن البصري ولم أقف على إسناده.

والقول الثالث: أنّهم مشركو قريشٍ، رُوي عن ابن عبّاس بسندٍ ضعيفٍ أنّه قال في قوله تعالى: {**وإن نكَثوا أيمانَهُم من بَعدِ عَهدِهم..**} إلى قوله: {**لعلّهم يَنتهُون**} قال ابن عباس: "يعني أهل العهد من المشركين, سماهم أئمة الكفر, وهم كذلك. يقول الله لنبيه: وإن نكثوا العهد الذي بينك وبينهم فقاتل أئمة الكفر لأنهم لا أيمان لهم, لعلهم ينتهون".

وأخرج ابن عساكر بسند لا يصحُّ عن مصعب بن سعد أنّ رجلاً قال لسعد بن أبي وقّاص رضي الله عنه أشهد إنّك من أئمة الكفر، فقال سعد: "كذبتَ ذاكَ أبو جهلٍ وأصحابه"، وفي لفظٍ قال: "كذبتَ بل أنا قاتلتُ أئمّة الكفر، والّذين قاتلهم سعد بن أبي وقاص هم مشركو قريشٍ وهم أبو جهلٍ وأصحابه".

وصحّ عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه كما عند البخاري وغيره أنّه قال: "ما بقي من أهل هذه الآية إلاّ ثلاثة"، والظاهر أنّه يعني من بقي من أئمة المشركين من قريش.

وصحّ عن قتادة أنّه قال: "فكان من أئمة الكفر: أبو جهل بن هشام, وأمية بن خلف, وعتبة بن ربيعة, وأبو سفيان, وسهيل بن عمرو, وهم الذين هموا بإخراجه".

وجاء من وجهٍ آخر صحيح عنه: "أئمة الكفر: أبو سفيان, وأبو جهل, وأمية بن خلف, وسهيل بن عمرو, وعتبة بن ربيعة"، زاد بعض الرواة: "وهم الذين نكثوا عهد الله وهمّوا بإخراج الرسول, وليس والله كما تأوّله أهل الشبهات والبدع والفِرى على الله وعلى كتابه".

وصحّ عن مجاهدٍ أنّه قال: "أبو سُفيان منهم"، ورُوي مثله عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وأخرج ابن جرير عن السدّي والضحّاك بأسانيد ضعيفةٍ ما يُوافق هذا القول.

والقول الرابع: أنّ أهل هذه الآية لم يُقاتَلوا وقت النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، صحّ عن حُذيفة بن اليمان رضي الله عنه أنّه قال: لم يُقاتَل أهلُ هذه الآيةِ بعدُ. أخرجه ابن جرير وابن أبي شيبة، وظاهره أنّ الآية لم تنزل في أناس موجودين وقت نزولها بل نزلت فيمن يأتي بعد.

وأما مقالات أهل البدع؛ فقد قالت الخوارج إنَّ أئمة الكفر علي والحسن والحسين، وقالت الرافضة هم طلحة والزبير وأبو بكر وعمر ومعاوية، ذكر ذلك عن الطائفتين أبو العباس ابن تيمية في منهاج السنة النبوية وهما قولان باطلان.

فأمَّا قول الخوارج فالأظهر أنَّه ليس على جهة بيان سبب النزول وإنَّما هو تفسير للآية وتنزيلٌ لها على بعض من يرون عمومها لهم، وأمَّا قول الرافضة فهو من جنس تأويلاتهم الفاسدة وكذبهم على الله وتلاعبهم بكتابه فيجعلون الآية نزلت فيمن ذكروا من الصحابة تحذيراً منهم وبيانًا لما يزعمون من كفرهم رضوان الله عليهم ولعنة الله على شانئهم.

والقول الأوَّل في الآية: يُقوِّيه أنَّها نزلت بعد مقتل صناديد قريش في بدر، وأسلم من بقي منهم بعد الفتح، فلم يبق ممن يستقبل المُسلمون قتالَه إلاَّ الفرس والروم، وقد يعضده ما روى ابن أبي حاتم وابن عساكر وغيرهما من حديث عبد الرحمن بن جبير بن نفير مرسلاً أنه كان في عهد أبي بكر إلى الناس حين وجههم إلى الشام قال: "إنكم ستجدون قوما مجوفةً رؤوسهم فاضربوا معاقد الشيطان منهم بالسيوف، فو الله لأن أقتل رجلا منهم أحبُّ إليَّ من أن أقتل سبعين من غيرهم، وذلك بأن الله يقول {**فقاتلوا أئمة الكفر**}"، والقوم الذين يعنيهم هم الشمامسة وهم كالقساوسة إلاَّ أنَّهم يشهدون الحرب ويحرِّضون على القِتال.

والقول الرابع: قد يُستأنس له بأنَّ صورة ما في الآية من معاهدة قومٍ للمسلمين ثمَّ نكثهم العهد وطعنهم في الدين لم تقع بعد نزول سورة التوبة، فقد عاهد اليهود وقريشٌ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمَّ نكثوا قبل نزول سورة التوبة، ولم يُعاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدًا إلاَّ من عاهدوهم عند المسجد الحرام ومن أمهلهم الله أربعة أشهر وعشراً ولم يُذكر عنهم نكث للعهد، ثم أبو بكر رضي الله عنه لم يُعاهد أحدًا وإنَّما ارتدَّت قبائل من العرب فقاتلها، ولم يشتهر عن عمر معاهدة قومٍ ممن قاتلهم إلاَّ أهل البلاد التي فُتحت صلحًا ونزلوا على حكم المسلمين، وكذلك عثمان ومات حُذيفة في أول خلافة عليٍّ رضي الله عنهم أجمعين.

وأصحُّ الأقوال والله أعلم هو القول بأنَّ الآية نزلت في مشركي قريشٍ عمومًا فإنَّ فواتح سورة التوبة كلَّها فيهم وسياق الآية دليل على ذلك، وفي الآيات الدلالة الواضحة على الثأر بينهم وبين المسلمين في قوله تعالى: {**قاتلوهم يُعذِّبهم الله بأيديكم ويُخزهم وينصركم عليهم ويشفِ صدور قومٍ مؤمنين**}، ومن الدليل على نزول الآية في قريشٍ قوله تعالى في الآية التي تليها: {**ألا تُقاتلون قومًا نكثوا أيمانهم وهمُّوا بإخراج الرسول وهم بدؤوكم أوَّل مرة**}، فالَّذين همُّوا بإخراج الرسول وبدؤوا أوَّل مرة هم مشركو قريشٍ أمَّا من عداهم كالروم ونحوهم فلم يكن لهم في إخراج الرسول أو الهمِّ بذلك سابقةٌ.

ولا يلزم من ذكر أئمة الكفر أن يكون المراد أئمة قريش وصناديدهم، بل قريش أئمَّة الناس وكفَّارهم أئمة الكفر، فأئمتهم أئمة لهم وهم أئمة للناس كلِّها في الإسلام وفي الكفر، والعرب كلُّها كانت تنظر لقريشٍ وتنتظر إسلامها وتقتدي بها في جميع أمورها، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: "**الناس تبعٌ لقريشٍ مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم**" كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ويؤيِّد ذلك ما جاء في صحيح مسلم من حديث ابن عباس عن عمر بن الخطاب في قصة أسرى بدر، وفيه قول عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم: "**فإنَّ هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها**" وقد كان هذا بعد مقتل أبي جهل

وعتبة وشيبة ابني ربيعة وأمية بن خلف وأكثر أكابر قريش، ولم يكن في الأسرى أبو سفيان بل كان مع العير، وليس في الأسرى ممن ذكره المفسرون في تعداد أئمة الكفر إلاّ سهيل بن عمرو، فالظاهر أنّ المراد بأئمة الكفر قريش بعمومها.

وأمّا من جاءت تسميته من صناديد قريش في أقوال بعض المفسرين فالظاهر والله أعلم أنّ مرادهم بذلك بيان من هم أئمة الكفر على جهة العموم لا بيان من هم أئمة الكفر الذين جاء الأمر الخاص في هذه الآية بقتالهم، فإنّه لا اختلاف في نزول سورة التوبة بعد مقتل هؤلاء، وعلى هذا لا يكون هؤلاء سبب النزول وإنّما يكون السبب أتباعهم ومن سار سيرتهم واستمرّ على طريقتهم من سائر مشركي قُريش.

وقد اعترض ابن حجرٍ على تعيين سبب النزول في المسمّين من أئمة الكفر من قريش، لأنّ أبا جهل وأمية بن خلف وعتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة ونحوهم قُتلوا في بدرٍ وليسوا موجودين وقت نزول الآية، ولم يبق من مشركي قريشٍ وقت نزول الآية إلاّ مُسلمٌ أو مُسالم.

ولا يُفهم من كون قريش صاروا بعد الفتح بين مسلم أو مسالمٍ أنّ الآية لم تنزل فيهم، بل ظاهر من سياق الآيات أنّها نزلت خصوصًا في المسلمين والمسالمين منهم؛ فقد ذكر الله عزّ وجلّ عهدهم فقال: {**كيف يكونُ للمشركين عهدٌ عند الله وعند رسوله إلاّ الّذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إنّ الله يُحبُّ المُتّقين**}، ثمّ ذكر الإسلام بعد آيات فقال: {**فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين ونُفصّل الآيات لقومٍ يعلمون**}، ثمّ ذكر نقض العهد بعد ذلك: {**وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنّهم لا أيمان لهم لعلّهم ينتهون**}، ولازمٌ من ذكر نقض العهد تقدّم العهد، فقد تحدّثت الآيات عن نوعين، هما المسلم والمعاهد، وهذه هي حال قريشٍ بعد الفتح فالآية مطابقةٌ لهم تمام المُطابقة.

ومن هُنا يُعلم أنّ قول حُذيفة: لم يُقاتل أهل هذه الآية بعدُ، إنّما هو في أحد الشطرين وهم المعاهدون الذين ينقضون العهد، أمّا الشطر الثاني وهو من تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ودخلوا في الإسلام ثمّ نكثوا العهد من بعد ذلك وطعنوا في الدين، فقد وقع من المرتدّين في خلافة الصديق رضي الله عنه، وقاتلهم ومعه الصحابة كلهم، وفيهم حُذيفة بن اليمان رضي الله عنهما، ولهذا استدلّ أبو بكر الصديق بهذه الآية بعينها في قتال مانعي الزكاة كما ذكر ابن كثير في تفسير قوله تعالى: {**فإن تابوا وأقاموا الصلاة..** } الآية، والآية ظاهرة في الدلالة على كفر مانع الزكاة لأنّ الله عزّ وجلّ قال: {**فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين**}، وهذا هو الأصحُّ في معنى الآية فهي دليلٌ على كفر الممتنع عن شيءٍ من الشعائر لا على كفر تارك شيءٍ من تلك الفرائض، فلا يستقيم الاستدلال بها على كفر تارك الصلاة غير الممتنع، وإن كان كفر تارك الصلاة ثابتًا بأدلّةٍ أُخرى.

وعلى هذا لا يكون قول حذيفة رضي الله عنه مخالفًا لذلك القول في سبب النزول، وإنّما يُقال: إنّ الآية نزلت في مشركي قريشٍ، وجاءت بحكمين لهم: حكمٍ إن استقاموا للمسلمين وحفظوا العهد، وحكمٍ إن نكثوا العهد وطعنوا في الدين، فلم يقع قتالهم لعدم نقضهم العهد، وإن كانوا هم سبب النزول، فجائزٌ أن تنزل الآية في الوعيد على فعلٍ ولا يقع الوعيد، أو في الأمر بشيءٍ من الأشياء عند شرطٍ من الشروط ثمّ لا يقع ذلك الشرط وقت النزول أو لا يقع البتّة؛ إذ لا فرق بين نزول حكم لا يُعمل به بعينه حتى يُنسخ ويُتعبّد باعتقاده والاستعداد له، ونزول حكمٍ لا يُعمل به حتّى القيامة مع التعبُّد باعتقاده والاستعداد له، فكلا الصورتين تحصل فيها فائدة التكليف الاعتقادية دون العملية، ويشهد له قول

حذيفة كما في صحيح البخاري: "لم يبق من أهل هذه الآية إلاَّ أربعة"، فلا يُمكن أن يقول إنَّ أهل هذه الآية الذين نزلت فيهم لم يوجدوا بعد، مع قوله إنَّهم مضوا حتى لم يبق منهم إلاَّ أربعةٌ.

هذا على أنَّ هذا الحكم الوارد في الآيات يقع كثيراً ووقع كثيراً، وليس ممَّا لم يقع وإنَّما الذي لم يقع هو صورة الحكم واجتماع الصفات الواردة في الآية، والتطابق التامُّ في الصفة لا يُشترط في وقوع الحكم وإنَّما يُشترط في معرفة سبب النزول؛ لما تقرَّر في الأصول أنَّ سبب الحكم قطعيُّ الدُّخول، أمَّا في الحكم فالمُشترط هو التطابق فيما كان مناطًا للحكم من الصِّفات دون سائرها مما يُذكر للتحريض أو العتاب ونحو ذلك.

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:

والنصَّ الَّذي له سببٌ خاصٌّ **إمَّا أن يكون لفظه خاصًّا** مُطابقًا للسبب أو مطلقًا لا عموم له كالأفعال؛ فتدخل فيه صورة سبب الحكم وكلُّ ما شابهها بطريق القياس الصحيح إذا عُرفت العلَّة الموجبة للحكم، كما في قصة الأعرابي الذي وقع على امرأته وهو صائم فهي عامة في كل من جامع في نهار رمضان صائمًا على خلاف في بعض الأوصاف الداخلة في مناط الحكم، إلاَّ إن وجدت قرينة على الخصوص كبعض أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، أو نصٌّ على الخصوص كقوله صلى الله عليه وسلم لأبي بردة في الأضحية: "**اذبحها ولن تجزي عن أحد بعدك**" فمن قال بعموم الحديث حيثُ ورد النص الدالُّ على تخصيصه كما قال أبو العباس ابن تيمية فقد أبعد النّجعة بل يخصُّ الحديث عند ورود القرينة الدالَّة على الخصوص فضلاً عن النص الصريح.

فإذا كان النصُّ على هذه الصفة، فإنَّه لا يُقال فيه: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لأنَّ اللفظ ليس بعامٍّ أصلاً، وإن توسَّع بعضهم فأدخله في هذه القاعدة، وإنَّما يُقال العبرة بعموم المعنى لا بخصوص اللفظ أو السبب، أو العبرة بعموم العلة لا بخصوص اللفظ أو السبب.

وإمَّا أن يرد النصُّ بلفظٍ عامٍّ على سببٍ خاصٍّ كهذه الآية، فالأصلُ في مثل هذا عمومه لكلِّ ما يتناوله اللفظ، بطريق العموم لا بطريق القياس، ولا يُنتقل عن هذا العموم إلاَّ بقرينةٍ قويَّةٍ تصرفه عن ظاهره.

وهذه الآيات من الوجه الثاني وهو اللفظ العام الوارد على سبب خاصٍّ، إلاَّ أنَّه رافقته قرينة تُوحي بالتخصيص، وهي قوله تعالى: {**ألا تُقاتلون قومًا نكثوا أيمانهم وهمُّوا بإخراج الرسول وهم بدؤوكم أوَّل مرَّةً**}، ففيها تحريضٌ على قتالهم بأمورٍ مختصَّةٍ بهم، فقد يُفهم منه أنَّ العامَّ مرادٌ به الخصوص، ويُجاب عن هذا الفهم بأنَّ الله عزَّ وجلَّ ذكر الحكمَ وعلَّته التي عُلِّقَ بها وحكمته التي شُرع من أجلها فقال: {**فقاتلوا أئمة الكفر إنَّهم لا أيمان لهم لعلَّهم ينتهون**}؛ فالحكم القتال والعلَّة أنْ لا أيمان لهم والحكمة ردعهم لينتهوا عن كفرهم ونقضِهِمُ العهودَ، وهذا تقريرٌ للحكم تامٌّ مُستوفىً منقطعٌ عمَّا بعده، ثمَّ جاء ما بعدها مُفتتحًا بألا الاستفتاحية وهي مؤكِّدة لانفصال الكلام واستفتاحه بعد التَّمام، ونكَّر المأمور بقتالهم في قوله (قومًا) ولم يُعرِّف فدلَّ على أنَّ الحكم مطلقٌ غير متعلِّق بسابقه وإنَّما سيق للتحريض على قتال هؤلاء المعيَّنين والاستشهاد بوجود موجباتٍ له فيهم غير الحكم المذكور قبله، واعتبر ذلك بما لو قال أحدٌ: إن أراد زيدٌ أخذ مالك فقاتله إنَّه صائلٌ لعله يندفع عنك. ألا تُقاتل رجلاً استباح حرماتك واعتدى على أموالك وآذاك في جميع أحوالك ولم يندفع إلا بقتالك له وقد قاتلك من قبل فيما ليس

له فيه حقٌّ وآذاك في مالك وعرضك ونفسك ولو ظفر بك وقدر عليكَ ما توانى في قتالِك، وقد سعى في ذلك وحرص عليه من قبلُ ولا يزال يسعى في ضررك بكل طريقٍ.

فالرجل الذي عنه الكلام بعد ألا الاستفتاحية ليس هو الرجل الأوَّل بل هو منكَّرٌ لا يُقصد بعينه وإنَّما يُراد به وصف فعله والتحريض على قتاله وقتله، ولا يلزم من ذلك أن يدخل هذا في الكلام السابق، فليس الأمر مختصًّا بهذه الرجل بل هو عامٌّ في كلِّ صائل ولو لم يؤذك في نفسك وعرضك ويسعَ في ضررك بكل وسيلة.

وعموم هذا الحكم ثابتٌ من وجوه متعددة:

الوجه الأوَّل: العموم اللفظي: في قوله تعالى: {**فإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطَعنوا في دِينكُم فقَاتِلوا أئمَّة الكفر..**} الآية، وهذا شرط والشرط عامٌّ، فكلُّ من نكث اليمين من بعد العهد وطعن في الدين دخل في هذا الشرط واستحقَّ جوابَه، وقوله: {**فقاتلوا**}: خطابٌ عامٌّ للمؤمنين.

الوجه الثاني: العموم المعنوي، وذلك بعموم العلل التي عُلِّق الحكم بها، فيشمل الحكم كل ما ثبتت فيه تلك العلل، وسيأتي بإذن الله الحديث عن علة الحكم والأوصاف المذكورة في الآيات، والعموم المعنويُّ هو القياس إلاَّ أنَّ اسم العموم المعنويِّ أشبه بما كان منصوص العلَّة، والقياس أظهر إذا كانت العلَّة مُستنبطة.

الوجه الثالث: إظهار المضمر، في جواب الشرطِ في قوله تعالى: {**فقاتلوا أئمَّة الكُفْر**}، والسياق يقتضي الإضمار فيُقال —في غير القرآن–: فقاتلوهم؛ وإظهار ما حقُّه الإضمار، كتقديم ما حقه التأخير؛ لا يكون إلاَّ لمعنىً فيما أُظهر أو قُدِّم استدعى الإظهار أو التقديم، ومما يُفيده إظهار المضمر: توكيد الخبر، والدلالة على استقلال الحكم باللفظ الظاهر وعدمِ تعلُّقه بما قبله، والدلالة على عموم الحكم لكل من شمله الاسم الظاهر، والدلالة على تعليل الحكم بالاسم الظاهر، وتسمية المعطوف عليه بهذا الاسم الظاهر أو وصفه به، وقد يُراد بعض هذه المعاني دون بعض، والمراد هنا والله أعلم الأخير، وهو تسمية المعطوف عليه بالإمامة في الكفر ووصفه بذلك الوصف وإثباته له، أمَّا التعليل أو التعميم أو التوكيد فغير مرادة كما في الفصل الثالث.

الفصل الثاني: معنى إمامة الكفر

الإمام في اللغة (فِعَال) من الأَمّ وهو القصدُ، ووزنُ فِعال يُستعمل في اللغة للدلالة على المشتمل على أشياء، قال ابن القيم رحمه الله في بدائع الفوائد في الفائدة الثالثة من عشرين فائدة ذكرها في قوله تعالى: {**اهدنا الصراط المستقيم**}:

"وبنوا الصِّراط على زنة فِعَال لأنه مشتملٌ على سالكه .. وهذا الوزن كثيرٌ في المشتملات على الأشياء، كاللحاف والخمار والرداء والغطاء والفراش والكتاب إلى سائر الباب.

ويأتي لثلاثة معان أحدها : المصدر كالقتال والضِّراب، والثاني المفعول نحو الكتاب والبناء والغراس، والثالث أن يُقصَد به قصدُ الآلة التي يحصل بها الفعل ويقع بها كالخمار والغطاء والسِّداد لما يُخمَّر به ويغطي ويسد به، فهذا آلة محضة والمفعول هو الشيء المخمر والمغطى والمسدود"، انتهى كلامه رحمه الله.

والإمام يأتي بالمعنيين الثاني والثالث من المعاني التي ذكرها ابن القيِّم؛ أمَّا المعنى الثاني فيكون من فِعال بمعنى مفعول فهو مقصودٌ مأمومٌ ممن هو إمام في شأنِهم ويقصدونه لبلوغه في شأنه مرتبةً عظيمةً، أو للاقتداء به في ذلك، ومن استعمال إمام بهذا المعنى قوله تعالى: {**وإنَّهما لبإمامٍ مُبين**} أي طريق مقصودة بيِّنة ليست مجهولةً خفيَّة أو لا يطرقها أحد، وأمَّا المعنى الثالث فإنَّ الإمام اسم للآلة التي يحصل بها فعل الأمّ وهو القصدُ إلى شيء، والآلة التي يحتاج إليها القاصد إلى أمرٍ في قصده هي ما يهديه في ذلك القصد إمَّا قاصدٌ مثله فيتّبعه في سيره، وإمَّا دالٌّ على المقصود فيعمل بدلالته، وفي بيان هذا المعنى قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: {**ومن قبله كتاب موسى إماماً ورحمة**}: "والإمام: حقيقته الشيء الذي يجعله العامل مقياساً لعمل شيء آخر ويطلق إطلاقا شائعا على القدوة"، وقال في تفسير قوله تعالى: {**واجعلنا للمتَّقين إماماً**}: "والإمام أصله: المثال والقالب الذي يصنع على شكله مصنوع من مثله قال النابغة:

أَبُوه قبله وأبو أبيهِ بنَوا مجد الحياة على إِمَامِ

وأطلق الإمام على القدوة تشبيها بالمثال والقالب، وغلب ذلك فصار الإمام بمعنى القدوة" وقال في تفسير هذه الآية: و(أئمة) جمع إمام، وهو ما يجعل قدوة في عمل يعمل على مثاله أو على مثال عمله، قال تعالى {**ونجعلهم أئمة**} أي مقتدى بهم، وقال لبيد: (ولكل قوم سنة وإمامها)، والإمام: المثال الذي يصنع على شكله أو قدره مصنوعٌ، فأئمة الكفر هنا: الذين بلغوا الغاية فيه، بحيث صاروا قدوة لأهل الكفر" انتهى كلامه، وذكر أهل اللغة أنَّه يُقال للخيطِ الَّذي يقوَّم عليه البناء (إمام)، ومنه قول الراعي النميري:

وخلَّقتُهُ حتَّى إذا تمّ واستوى كمُخَّةِ ساقٍ أو كمتنِ إمامِ

قال في اللِّسَان: "أي: كهذا الخيطِ الممدودِ في البناء في الامِّلاس والاستواء؛ يصف سهماً"، وهذا جاءٍ على معنى الآلة جارٍ على هذا المعنى فإنَّه يؤسى عليه البناء ويُجعَل على قياسه.

وسمَّى الصحابة المصحف الَّذي كتبه عثمان بن عفان رضي الله عنه بالمصحف الإمام، لأنَّ المصاحف الأُخرى تُنتسخ عنه وتُعرض عليه، فهو مقياسٌ لبقية المصاحف وأصلٌ لها.

والمعنيان مُتلازمان في معنى الإمام في هذه الآية: فإنَّ المأموم المقصود الذي يُقصد في شأنٍ من الشئون ويؤمُّه أهل ذلك الشأنِ، لا بدَّ أن يقتدوا به في شأنه ويتّخذوه قدوةً لهم، ومن يُقتدى به ويُتَّخذ مقياسًا لعمل شيءٍ من الأشياء يُحتذى فيه لا بدَّ أن يُقصد لأجل هذا الاقتداء والاتّساء، فالمعنيان مُتطابقان في اسم الإمام وإن كان في أصل المعنى عمومٌ وخصوصٌ، فالقصد إلى أحدٍ لا يكون ضرورةً لأجل الاقتداء به بل يكون لأجل الاقتداء وغيره، أمَّا الاقتداء بأحدٍ فإنَّه يستلزم أن يكون مقصودًا قصدًا حسيًّا أو معنويًّا بالنظر إلى صفته والتأسّي به أو إلى كلامه وطاعة أمره ودعوته.

وإذا أُطلق اسم الإمام على من لا يقتدي به أحدٌ لغربته في زمانه ونحو ذلك، فإنَّ المعنى أنَّه إمامٌ في نفسه يُقتدى بمثله فيكون إمامًا بصفته، وقد يكون إمامًا لمن بعده ممن لم يدركه، كما في النبي الذي يأتي ليس معه أحدٌ، فإنَّ هذا لا ينفي أن يقتدي به من بعده من المؤمنين في صبره ودعوته وعدم التقيُّد بالنتائج والتعلُّق بها.

وقوله {**أئمَّة**}، جمع إمام كـ(أسلحة) جمع (سلاح)، وأصلُها (أَئْمِمَة) أُدغمت الميم الأولى في الثانية ونُقلت حركتها إلى الهمزة، كما في نحو (أسِنَّة) و(أعِنَّة) جمع سِنان وعِنان، والأصلُ فيهما (أَسْنِنَة) و(أَعنِنَة)، وقُرئت بهمزتين محقَّقتين، وبتسهيل الثانية، وبمدٍّ بين الهمزتين، ولا عبرة بقول من أنكر تحقيق الهمزتين وعدَّه لحنًا بل هي لغة فصيحة وقراءة صحيحة.

وأئمَّة الكفر: أكابره وعظماؤه والمقتدى بهم فيه، وقد ذكر الله عزَّ وجلَّ من حال قوم فرعون أو ملئهم: {**وجعلناهم أئمَّة يدعون إلى النَّار ويوم القيامة لا يُنصرون**} وفي المقابل ذكر الله عزَّ وجلَّ أئمة الخير في قصة إبراهيم من سورة الأنبياء فقال: {**وجعلناهم أئمَّة يهدون بأمرنا**}، فهذا هو أصل الإمامتين: الإمامة في الدين بالدعوة إلى دين الله والهداية إلى أمر الله علمًا وعملاً وقولاً، والإمامة في الكفر بالدعوة إلى سخط الله وما يُوجب عذابه الأليم في الدنيا والآخرة.

وحقيقة الكفر عائدةٌ إمَّا إلى الظلم وإمَّا إلى الجهل كما قال تعالى: {**صراط الَّذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالّين**}، وقال عزَّ وجلَّ: {**إنَّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأَبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسانُ إنَّه كان ظلومًا جهولاً**}، فعلَّل ما يكون من الإنسان من مخالفة للأمانة بأمرين: هما الظلم والجهل وهما عائدان: إلى عدم العلم أو عدم العمل به.

فإذا كانت هذه حقيقة الكُفر فإنَّ الإمامة في الكفر تكون ولا بدَّ في أحد الأمرين **إمَّا في العلم** بتأصيل علوم الكفر والدعوة إليها والجدال عنها، أو بالتحذير من علوم التوحيد والإيمان وذمّها والتنفير منها، أو بزخرفة الأقوال وتحبير المقال والاستعانة بأسجاع الكهَّان ووحي الشياطين، **وإمَّا في العمل** بالإعراض والاستكبار والعناد وحرب الدين والصدِّ عن عبادة الله وتوحيده وامتثال أوامره وإكراه الناس على الكفر وإلزامهم بالدخول في معاهداته، ومواثيقه أو مؤسساته، وفروعه أو محاكمه وقوانينه.

وأئمة الكفر هم المطاعون في الكفر المتبعون فيه، وهم صنفان من الناس:

الصنف الأول: المعظمون من أهل الدنيا.

هم السادة والكبراء والحكام والأمراء الذين يحكمون بغير شرع الله ويدعون إلى غير دينه ويصدون عن سبيله، وفي هذا ذكر الله عز وجل تخاصم أهل النار واتباعهم كبراءهم: {**وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا**}، {**وقال الذين استضعفوا للذين استكبروا بل مكر الليل والنهار إذ تأمروننا أن نكفر بالله ونجعل له أندادًا**}، {**وبرزوا لله جميعًا فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعًا فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء**}.

وإمامة المعظمين في الكفر تكون على وجهين:

الوجه الأول: تزيين الكفر والدعوة إليه وتحسينه وتقبيح الإيمان وذمه إما بالعمل وإما بالقول، دون إكراه أحد من الناس عليه، كما حكى الله عز وجل عن تخاصم المستضعفين والمستكبرين: {**يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنتم لكنا مؤمنين * قال الذين استكبروا للذين استضعفوا أنحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم بل كنتم مجرمين * وقال الذين استضعفوا للذين استكبروا بل مكر الليل والنهار إذ تأمروننا أن نكفر بالله ونجعل له أندادًا**}، فبين أن المستكبرين احتجوا بأنهم لم يصدوهم عن الهدى ويكرهوهم عليه، وأن المستضعفين بينوا ذلك وأن صدهم عن السبيل كان بالمكر ليلاً ونهارًا.

وقال تعالى: {**وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون * قالوا إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين * قالوا بل لم تكونوا مؤمنين * وما كان لنا عليكم من سلطان بل كنتم قومًا طاغين * فحق علينا قول ربنا إنا لذائقون * فأغويناكم إنا كنا غاوين**}، فذكر في الآيات تحاج الأتباع والمتبوعين، وأن الأتباع قالوا للمتبوعين: إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين، قال أكثر المفسرين: عن الدين والخير والحق، وهو أرجح القولين في معنى الآية، وقال بعضهم عن القوة، وسياق الآيات يبين أن إضلالهم لم يكن عن قوة بمعنى الإكراه، بل هو عن تزيين وإضلال، كما في قوله: {**وما كان لنا عليكم من سلطان**}، فنفوا أن يكون لهم سلطان عليهم، بل كان الأتباع بأنفسهم طاغين وإنما كان من المتبوعين الإغواء والإضلال، وبين الله عز وجل في الآيات بعض ما كانوا يقولون مما يغوون به الأتباع فقال: {**إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون * ويقولون أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون**}.

الوجه الثاني: الإكراه والإجبار عليه كما فعل أصحاب الأخدود الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات، وكما قال فرعون: {**لئن اتخذت إلهًا غيري لأجعلنك من المسجونين**} وقال للسحرة لما آمنوا: {**آمنتم له قبل أن آذن لكم**} فألزمهم بإذنه في الإيمان فهم مجبرون على دينه حتى يأذن لهم بغيره، وأنكر عليهم أنهم آمنوا قبل استئذانه، ثم قال:
{**فلأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم في جذوع النخل ولتعلمن أينا أشد عذابًا وأبقى**}، وحكى الله عن السحرة أنه أكرههم على السحر فقال: {**قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا فاقض ما أنت قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا * إنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى**}.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كان الرجل فيمن قبلكم يحفر له في الأرض فيجعل فيه، فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيشق باثنتين، وما يصده ذلك عن دينه. ويمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه من عظم أو عصب، وما يصده ذلك عن دينه"، وقال سعيد بن زيد: "ولقد رأيتُني وإنَّ عُمر موثقي على الإسلام" وكان عمرُ بن الخطَّاب من أئمَّة الكفر قبل أن يُسلِم، وكان المسلمون في مكة يُعذَّبون ويُؤذون حتَّى هاجروا ثمَّ عُذِّب ناسٌ وأوذوا ممن لم يُهاجر كأبي جندل بن سُهيل بن عمرو وأبي بصير والوليد بن الوليد وغيرهم.

وقيل لحُذيفة بن اليمان رضي الله عنه: "أكَفَرت بنو إسرائيل في يوم واحد؟ قال: لا، ولكن كانت تُعرض عليهم الفتنةُ فيأتونَها فيُكرهون عليها، ثمَّ تُعرض عليهم فيَأتونها حتَّى ضُربوا عليها بالسِّياط والسُّيوف، حتَّى خاضوا الماء، حتَّى لم يعرفوا معروفًا ولم يُنكروا مُنكَرًا"، وفي إسناده إرسالٌ.

والفتنة عن دين الله بالإكراه تكون بالقتل وبما دونه، وأعظمهما الفتنة بما دون السيف، كما قال حُذيفة بن اليمان رضي الله عنه، وحسبُك به بصيرًا بالفتن، فأخرج ابن أبي شيبة بإسناد على شرط الشيخين عن حذيفة أنَّه قال: لفتنةُ السَّوط أشدُّ من فتنة السَّيف! قالوا: وكيف ذاك؟ قال: إنَّ الرجل ليُضرب بالسَّوط حتَّى يركب الخَشَبة، قلت: ما أدري ما معنى قوله حتَّى يركب الخشبة وربما كان تصحيفًا، ولكنَّ المراد -والله أعلم- أنَّ الرجل يُضرب بالسوط حتَّى ينزل عن دينه، أمَّا السيف فما هو إلاَّ ضربة العنق ثمَّ يسلم من الفتنة بخروجه من الدنيا، وقد يكون المراد بالخشبة النعشُ فيفسَّر بأنَّ الرجل يُضرب بالسوط حتَّى الموت فهي فتنةٌ مستمرَّةٌ تصحبه حياتَه، بخلاف فتنة السيف فإنَّها تعجِّل به، وهذا الوجه بعيدٌ لكن لم أهتد لغيره.

وهذا هو معنى حديث سعيد بن زيد عند النسائي قال: كنَّا عند النبي صلى الله عليه وسلم فذكر فتنةً فعظَّمَ أمرها، فقلنا يا رسول الله، لئن أدركتنا هذه لتُهلِكنَّا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "**كلاَّ؛ إنَّ بحسبكم القتل**"، فجعل القتل أهون هذه الفتنة.

وحديث سعيد بن زيد أخرجه النسائي من رواية هلال بن يساف عنه، وهو غلطٌ وإنَّما رواه هلال بن يساف عن عبد الله بن ظالم عن سعيد بن زيد، كذا رواه عامَّة من رواه عن هلال بن يساف من طرق كثيرة خرَّجها الطبراني في معجمه الكبير، وعبد الله بن ظالم تابعيٌّ ضعيفٌ وثَّقه ابن حبَّان والعجلي وقال العُقيلي: لا يصحُّ حديثه، ونقل ابن عديٍّ عن البخاري مثله، وروى عنه سماك بن حرب وعبد الملك بن ميسرة وهلال بن يساف، ورُوي عن هلال بن يساف عن ابن حيَّان عن عبد الله بن ظالم، وابن حيَّان سماه بعضهم أبا حيَّان بن مسعود بن حيَّان ولا يُعرف، وهذا اضطراب لا يُحتمل عن هلال بن يساف والحديث ضعيف والله أعلم.

والفتنة بالإكراه تكون غالبًا من نصيب الملوك والأمراء والحكَّام كما أنَّ الفتنة بالمكر تكون من نصيب الملأ وأهل الجاه والكلمة المسموعة في الناس، وكلاهما من فتنة المعظَّمين والمتبوعين من أهل الدين.

الصنف الثاني: الأحبار والرهبان وأهل القلم واللسان

أكثر ما جاء في كتاب الله من ذمٍّ بني إسرائيل كان في ذمِّ أحبارهم ورهبانهم، وأكثر ما ذكر الله عنهم من الضَّلالة كان من قبل أهل العلم والعبادة، والناس وإن أطاعت الحكَّام في شيء من أمر الدين، فإنَّها تعلم أنَّه لا يُؤخذ عنهم ولا يُتلقَّى منهم، وإنَّما يُؤخذ من أهل الدين؛ فيتلقَّون دينهم من العُبَّاد والعُلماء، والأغلبُ في الضَّلال بالعُبَّاد الاتّساء بهم، وفي العلماء استفتاؤهم.

وفي مثل هؤلاء قال رَسُول الله صلى الله عليه وسلم: "**دعاةٌ على أبواب جهنَّم، من أجابهم قذفوه فيها**" أخرجه مسلم من حديث حذيفة رضي الله عنه.

وللعالم في تلبيس الدين والإمامة في الكفر إن خذله الله مسالك أربعة:

الأوَّل: التصريح بالدعوة إلى الضلالة والجدال عنها، كما قال كعب بن الأشرف لقُريشٍ ما حكاه الله عنه: {**ألم تر إلى الَّذين أوتوا نصيبًا من الكتاب يشترون الضَّلالة ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الَّذين آمنوا سبيلاً**}، وذكر الله عن علماء بني إسرائيل افتراءهم الكذب عليه في آياتٍ كثيرة.

وقد يكون ذلك منهم صراحةً بالدعوة إلى الباطل الصريح، إمَّا بالفتوى الباطلة وإمَّا بتحريف الكلم عن مواضعه، والزيادة في كتاب الله والنقص منه، قال تعالى: {**يا أهل الكتاب لا تغلُوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلاَّ الحقَّ**}، {**اتّخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله**} وذلك أنَّهم يحرِّمون الحلال ويُحلُّون الحرام، ويبدّلون الأحكام، فيتّبعهم أقوامهم على هذا.

ويكون منهم تارةً: على طريق التلبيس وخلط الحقِّ بالباطل كما قال عزَّ وجلَّ عنهم: {**وإنَّ منهم لفريقًا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله**}، وذكر ابن عبَّاس ووهب بن منبه أنَّه لم يزد أحد في كتاب الله ما ليس منه، وإنَّما يُؤوِّلونها على غير تأويلها، وهذا وجهٌ من وجوه تحريفهم لكن ليس كلَّ تحريفهم، فقد قال تعالى: {**فويلٌ للَّذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثمَّ يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلاً**}، وهذا صريحٌ في اختراعهم وكتابتهم كتبًا بأيديهم ينسبونها إلى الله عزَّ وجلَّ، وبه قال ابن عباس كما أخرج البخاري في صحيحه عنه رضي الله عنه: كيف تسألون أهل الكتاب عن شيءٍ، وكتابكُم الَّذي أُنزل إلى محمد صلى الله عليه وسلم أحدث الأخبار تقرؤونه محضًا لم يُشَب، ألم يخبركم الله عز وجل في كتابه أنَّهم حرَّفوا كتاب الله وبدَّلوا وكتبوا الكتاب بأيديهم، وقالوا هذا من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلاً فويلٌ لهم مما كتبت أيديهم وويلٌ لهم مما يكسبون.

ويبلغ بهم مسلك خلط الحقِّ بالباطل أن يجحدوا الحقَّ ويكتموه، ثمَّ يفتروا شيئًا من عند أنفسهم بديلاً له، ثمَّ يجعلوه دين الله كما فعلوا في حدِّ الرجم.

ومما يقع من علماء الضلال في هذا العصر، الكذب على الله عزَّ وجلَّ بنسبة تحريم قتل الأبرياء إلى شرعه —يعنون الحربيين إن لم يُقاتلوا أو استسلموا القتالَ– وتحريم قتل النساء والأطفال على جميع الأحوال، ويستعملونه في صورة

البيات التي لا يُختلف فيها، وتحريم الاغتيالات والتفجيرات وخطف الطائرات، مما لا يجدون عليه دليلاً ولا يُكلِّفون أنفسهم البحث له عن أصل في الشريعة.

ومن كذبهم على الله تزكيتهم أعداء الدين وكبار طواغيت العصر المجرمين، فينسبون إليهم ما هم منه براء من الصدق والصلاح، وينفون عنهم ما لا انفكاك لهم عنه من الشرك والكفر البواح، وتكذيبهم من يعلمون صدقه في ذلك، ومنهم من يُغيِّر الأحكام بتغيُّر النوازل، فكلَّما ارتكب الطواغيت ناقضًا من نواقض الدين قام يُجادل دونهم، فأحدهم كان يعدُّ الاستعانة بالمشركين كفرًا مطلقًا في كتاب، فلما كان بعد احتلال الكويت طبع الكتاب طبعةً ثانيةً فصَّل فيها في الاستعانة ليجعل ما فعل طواغيت الجزيرة من القسم المُباح، فغلط في الأُولى وفي الثانية، ومنهم من كان يعدُّ مظاهرة الكفار على المسلمين كفرًا مطلقًا، ثمَّ لما كانت غزوة الحادي عشر من سبتمبر وتمايز الفسطاطان غيَّر قوله وفتواه في ذلك واخترع له تقسيمًا يُخرج الطواغيت مما علم الناس وقوعهم فيه، وكلُّ هذا يعلم القريب منهم أنَّه لم يحدث لهم فيه علمٌ وإنَّما حدث لهم فيه هوىً والعياذ بالله.

ومن أكبر ما ارتكبوا من تحريف الدين واللعب به لعبًا لا يكونُ مثلُهُ إلاَّ من الصبيان: دعواهم وتصريحهم كثيرًا أنَّ الدين لا يُؤخذ إلاَّ عن علماء السعودية (هكذا بصريح العبارة)، وأنَّ الفتوى في أمر الأمة لا تكون إلاَّ منهم، وتحذيرهم المطلق من أخذ الدين من الخارج أيًّا كان ذلك الخارج، والوافد من أينَ كان ذلك الوافد، ولولا شبهةُ أنَّ مرادهم التحذير مما يكثر فيه الضلال وظنهم أن ليس فيهم ضلال لكانت هذه المقولة بمفردها كفرًا صريحًا.

الثانية: السكوت عن بيان باطل أهل الشرك وأئمَّة الكفر من الأمراء والحكَّام، مع مشايعتهم على سائر أمورهم ومدحهم والثناء عليهم، وهذا يجعل العامَّة لا يرون فرقًا بين علم العالم وأفعال الحاكم، وهذا مشاهدٌ فالناس يستدلُّون على كلِّ ما يفعله الحكَّام بفلانٍ من أهل العلم وفلان ولو كان هذا كفرًا أو ذنبًا ما جالسوه وأثنوا عليه وجمعوا الناس عليه.

وأبلغُ من هذا أنَّ منهم من يعلم ويعتقد أنَّ مكتب العمل والعمَّال مثلاً، أو المحكمة التجارية في بلاد الحرمين أو نظيراتها في سائر البلاد من الكفر الأكبر، وأنَّ التحاكم إليها كفرٌ مستبينٌ وشركٌ لا مرية فيه، ثمَّ مع هذا يُسأل عن حكومة البلد الذي هو فيه فيثني عليهم بما ليسوا أهله، ويصفهم بأنَّهم يحكمون بما أنزل الله في الصغير والكبير، ويكذِّب من نسب إليهم الحكم بغير ما أنزل الله ويصفهم بأشنع الأوصاف، وأقلُّ نتيجةٍ لكلامه أن يذهب المتحاكم إلى الطاغوت ولا يجد حرجًا في ارتكابه هذا الكفر بعد أن ظنَّ أنَّه من الحكم بالشريعة، فإذا هذا المُفتي قد دلَّه على هذا الشرك ودعاه إليه وأبعد عن وهْمه أنَّه شرك، وأيُّ فرق بين هذا ومن يقعد عند القبور المعبودة من دون الله ثم يقول للناس: إنَّ التوسل بالصالحين لا بأس به، ومن قال لكم إنَّ في هذه البلدة شركٌ فهو كذَّاب، ويعني بالتوسل بالصالحين سؤال الله بهم كأن يقول: اللهم ارحمني بفلان ، لا دعاءهم الذي يقع ويُقال فيه: المددَ يا فلان، وإن كان الناس يفهمون منه ما هم فيه من الدعاءِ ، وهذا العالم السَّوء أولى بالإمامة في الكفر من الحاكم الَّذي فعله ودعا إليه.

الثالث: السكوت المطلق عن بيان الباطل، ولو لم يكن معه إظهار مشايعةٍ أو مدحٌ للطواغيت، وهذا السكوت هو أدنى المراتب الثالث المذكورة في العالم، وهو أغلظ من كثير من كبائر الذنوب وفيه جاء الوعيد العظيم باللعن، ولو نظرت في الناس وجدت لهم في سكوت أهل العلم بابًا من أبواب الضلالة، وذلك لحسنهم الظنَّ فيهم فيقولون: لو كان حرامًا

ما سكت عنه فلان، فكيف لو كان كفرًا؟ وهذا مزلقٌ يقع فيه من يُقدِّس هؤلاء العلماء حتَّى يعتقد الناس استحالة وقوعهم في شيء من الذنوب وخاصة الكتمان فيجعلون سكوتهم وتركهم دليلاً وكل أفعالهم شريعةً، ويقع فيه من يتوهم أنَّه يسلم بسكوته بعد أن تصدَّر للناس وتعلَّقت أنظارهم به، واعتمدوا في إقدامهم وإحجامهم على فعله وتركه، وأعظم من يجني على هؤلاء العلماء والمُعظَّمين هو من يُعظِّمهم ويحمل الناس على تقليدهم ليحملوا أوزارَهم وأوزارًا مع أوزارهم، ثمَّ يزيد بعضهم على ذلك فيعيب من لم يقلِّد معظَّمه ويشنأ من خالفَ أقوالَه ولم يُقلِّده في الدقيق والجليل من أموره وخاصَّةً ما أخطأ فيه وضلَّ ضلالاً بعيدًا.

ورابع هذه المسالك يقع في العبَّاد أكثر من وقوعه في أهل العلم، وهو اتِّساء الناس بهم واقتداؤهم بأفعالهم، فيفعلون الفعل لا يدعون إليه ولا يأمرون به، ويتّبعهم الناس فيه لظنِّهم أنَّه لا يكون إلاَّ دينًا.

وأكثر ما يكون ذلك في حقِّ العابد عن جهلٍ بالشرع، فيرتكب الأمور المنكرة يجهل أنَّها من المُنكرات ويتابعه الناس عليها، وقد يُقلِّد بعض علماء السوء ويرى أنَّه متقرب إلى الله بمحبتهم وتعظيمهم فيأخذ الناس بفعله وإن كانوا لو رأوه من عالم السوء نبذوه واستهجنوه وتركوه.

وقد يقع من العابد أيضًا أن يُسأل فيُفتي بغير علم، ويكون كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمروٍ المُتَّفق عليه: "**إنَّ الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من العباد وإنَّما يقبض العلم بموت العلماء حتَّى إذا لم يبقَ عالمًا اتَّخذ الناس رؤوسًا جهالاً فسُئلوا فأفتوا بغير علمٍ فضلُّوا وأضلُّوا**"، والناس لا تقصد بالفتوى إلاَّ أحد رجلين: منتصبٍ لها متزيٍّ بزيِّ أهل العلم سواءٌ كان أهلاً لذلك أو لا، ومن يراه الناس من أهل المقام الحسن في الدين من العبَّاد والوعَّاظ والمجاهدين ونحوهم سواء كان من أهل العلم أو لم يكن.

فإذا سُئل هذا الرجل فأفتى بغير علمٍ كان إمامًا في إضلال الناس، فإن كان ساقهم بفتواه إلى الشرك والكفر كما يفعل الناسكون من غلاة الصوفية ونحوهم فهو إمامٌ من أئمَّة الكفر، ولا يمَّحي علم التوحيد والإيمان والشريعة من الناس ولا يُفقد من الأرض إلاَّ بأمثال هؤلاء، فلو جاء من لا يُعرف بالدين ولا يُنسب إليه لم يستطع أن يحمل الناس على ترك الدين إلاَّ بالتشمير والعمل السِّنينَ الطوال مع استعمال طوائف من أمثال هؤلاء العلماء والدعاة يلبِّسون على الناس الدين ويُبدِّلون الشريعة.

ومن الرؤوس الجهال من يُعدُّ عالمًا في بعض العلوم التي ليست صادرةً من مشكاة النبوة وإن كان منها ما هو صحيحٌ في جملته أو يصحُّ كثيرٌ منه، ويكون ضلاله وإضلاله حين يُفتي بما يخالف النصوص الشرعية في الأمور الدنيوية، أو يُفتي في الأمور الدينية من العبادات أو المحرمات مما يدخل في اختصاصه بفتاوى تُخالف الأحكام الشرعية، كمن يكون مختصًّا بعلم النفس فينصح المريض بسماع الغناء، أو بشيءٍ من المحرَّمات وقد يصل إلى الكفر، كما يقع من بعض من يتعلَّم العلم المسمَّى البرمجة اللغوية العصبية (الإن إل بي)، فيتصدَّر بذلك العلم للفتوى في بعض أصول الدين ونقضها، وقد رأيتُ منهم من يُنكر الولاء والبراء، ولا يعدُّ المجرم مجرمًا ولا الكافر كافرًا استنادًا إلى بعض الأصول الفاسدة الداخلة في هذا العلم الذي جمعه بعض المعاصرين من علم النفس الحديث، فيدخل في الرؤوس الجهَّال الذين يتّخذهم الناس سواءً في عموم الأمور أو في بعض ما يُفتون فيه، بالدراسة عندهم أو بسؤالهم، ويفتيهم بعلمه الذي

ليس بعلمٍ بل هو إمَّا جهل وتخرّصات، وإمَّا ظنون راجحةٌ عند أصحاب هذا العلم يسوغ العمل بمثلها في غير الدين، وفيما لا يُخالف سبيل المؤمنين؛ فيَضِلُّ بما يقول ويفعل ويُضلُّ الناس باتباعهم له في ضلالته.

وأصلُ الإمامة في الكفر لعُلماء الضَّلالة؛ فإنَّهم أوَّلُ من يُبدِّل الدين ويُحرِّف الكتاب ثمَّ يُتابعهم الناس، والملوك يهابونهم ويخافونهم إن بدَّلوا شيئًا من الدين، فإن علموا منهم السكوت عن كلمة الحق والرضا بتبديل الدين استهانوا ذلك واستسهلوه حتَّى كان أخفَّ شيءٍ عليهم، وإن ظنُّوا أنَّ العالم يصدع بالحقِّ ويُنكر عليهم ويبيِّن ضلالهم كانوا أهيبَ شيءٍ لذلك المنكر وأخوف شيء منه، كما أنَّ الحاكم إن رأى العالم يتزلَّف إليه ويطمع فيما لديه هان عليه أمره ونهيُه وأمره، وإن رآه يخافه في الله ويداهنه في دين الله خوَّفه كلَّما أراد ذلك ثمَّ فعل ما أراد، هذا لو كان العالم في نفسه مريدًا للخير وجبُن عنه أو طمع في شهوةٍ لا تُنال إلَّا بتركه، أمَّا إن كان العالم في نفسه ضالًّا مضلًّا محبًّا للضلالة أو هيِّنًا عليه شأنها، أو كان ممن يأمر بالمنكر ويزيِّنه للملوك ويستنبط الشبهات والحجج لهم في ارتكاب المحرَّمات، فهذا أخو إبليسَ بل فوقه في الكفر والتلبيس، وبمثل هؤلاء كفرت بنو إسرائيل حتَّى لم يبقَ منهم إلَّا شُذَّاذ في الآفاق يدينون دين الحقِّ، مع أنَّ التوراة والإنجيل بأيديهم فيها حكم الله، كما أنَّ المعاصرين بأيديهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولكنَّهم اتَّخذوا الأحبار والرهبان أربابًا من دون الله، واتَّخذ الأحبار بعضهم بعضًا أربابًا حتَّى صاروا جميعًا يدينون لواحدٍ منهم يقدِّمون فتواه على كل آية، ورأيه على كل سنةٍ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومما يُلحق بأئمَّة الكفر من الأحبار والرهبان وأهل اللسان: إبليس عليه لعائن الله المتتابعة، فإنَّ إضلاله للناس وإغواءه لهم بغير إكراهٍ ولا سلطانٍ قاهر، وإنَّما فعله كما يقول في خطبته المشهورة: **{وقال الشيطان لمَّا قُضي الأمر إنَّ الله وعدكم وعد الحقِّ ووعدتكم فأخلفتكم وما كان ليَ عليكم من سلطانٍ إلَّا أن دعوتكم فاستجبتم لي}**، فذكر أنَّه إنَّما هو داعٍ دعاهم ورغَّبهم في المعصية بوعده الكاذب، وليس المراد بالوعد أنَّه يعدهم أن يعطيهم شيئًا، وإنَّما هو تزيينه المعاصي ووعده مرتكبها بحصول اللذة من المعصية نفسها، كما وعد أبانا آدم من قبل بالخلد وملكٍ لا يبلى إذا ذاق الشجرة، وقد نفى إبليس في الآية أن يكون له سلطانٌ عليهم إلَّا دعوته التي دعا فاستجابوا له.

الفصل الثالث: معنى إمامة الكفر في الآية

تقدَّم الحديث عن معنى الإمامة في الكفر وما دلَّ عليه المعنى اللغويُّ المشتهر من الدلالة إلى الكفر والقُدوة فيه، ودلالة بعض النصوص على معاني للإمامة عامَّة يُؤخذ من معرفتها معرفة الإمامة في الكفر، كقوله تعالى: {**وجعلناهم أئمَّة يهدون بأمرنا**} في المؤمنين، ويُعرف منها معنى الإمامة عمومًا، أو دلالة بعضها على الإمامة في الكفر خاصَّة كقوله تعالى في قوم فرعون: {**وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار**}.

وأمَّا إمامةُ الكفر في الآية فقد وردت في سياق الأمر بالناكثين عهودهم الطاعنين في الدين؛ فمن هنا ذهب أكثر أهل العلم إلى أنَّ المقصودين في الآية استحقُّوا الإمامةَ في الكفر بنكثهم العُهُود وطعنِهِم في الدِّين، ونصَّ بعضهم على أنَّ الإمامة في الكفر متعلقة بالطعن في الدين وحده دون نكث العهود، ويأتي الحديث عن هذا إن شاء الله.

وقوله تعالى: {**أئمَّة الكفر**} إمَّا أن يكون مرادًا به الوصفُ ويُعلَّق الحكم به، فيكون الأمرُ بالقتالِ معلّقًا بالإمامة في الكفر، فكلُّ من كان إمامًا في الكفر دخل في الآيةِ، ويكون الحكم على الناكثين الطاعنين بالإمامة في الكفر، والحكم على الأئمة في الكفر بانتقاض عهودهم وقتالهم.

وإمَّا أن يكون بمنزلة الاسم ويُراد به التحريض على قتالهم، كما تقول: إنْ نَكثَ فلانٌ العهد وطعن في الدين فاقتل عدوَّ الله، ولا يكون مرادك أنَّ كل من كان عدوًّا لله يُقتل، بل حرَّضت على قتله ببيان عداوته لله عز وجل، وإنَّما استبحت ذلك منه بما أسندتَ إليه الكلام من نكث العهد والطعن في الدين.

ومدار المسألة على وصف الإمامة في الكفر: هل هو علةٌ مستقلَّةٌ علُِّق الحكم بها، أم صفةٌ كاشفةٌ للعلَّة جاءت بيانًا وتأكيدًا لها؟

وثمرة هذا أنَّا إن قُلنا إنَّ علة الحكم هي الإمامة في الكفر، فكلُّ إمامٍ في الكفر لا يجوز تأمينُهُ على ما يأتي في حكم التأمين، وإن قلنا إنَّ الإمامة في الكفر صفةٌ كاشفةٌ والحكم معلَّقٌ بما قبلها جاز عقد الأمان لمن هو إمامٌ في الكفر ووجب الوفاء به إذ ليس هو متعلَّق الحكم إلاَّ أن يجمع الإمام في الكفر الصفات التي يدخل بها في الآية.

وقد ذكر أبو العباس ابن تيمية رحمه الله أنَّ الإمامة في الكفر مانعةٌ للعهد في معرض حديثه عن نكث عهود الطاعنين في الدين، فاستدلَّ بأنَّهم أئمة كفر، وأنَّ أئمة الكفر يجب قتالهم، وفسَّر إمام الكفر بأنَّه: الداعي إليه المُتَّبع فيه، وهذا حقٌّ ولكن يلزم منه أنَّ من هذا شأنه لا يجوز عقد العهد له، ولا يستقيم الاستدلال بتسميتهم أئمة الكفر على نقض عهد الطاعن في الدين الذي هو مساق كلام أبي العباس إلاَّ بجعل الإمامة في الكفر علَّةً للحكم، ولا يستقيم هذا إلاَّ بالتزام منع معاهدة أئمة الكفر مطلقًا سواء الطاعن في الدين منهم وغير الطاعن.

والأصحُّ من الوجهين والله أعلم هو الثاني، فليس المراد أنَّ كل إمامٍ في الكفر يُقتل بل من أئمَّة الكفر من يُعاهد ويصحُّ عهده ما استقام عليه، كما هو شأن مشركي قريشٍ وقت نزول الآية، وكما هو شأن اليهود وغيرهم، وفي سياق الآيات ما يدل عليه ويأتي بيانه في تفسير الآيات بإذن الله، فلا يكون الحكم متعلّقًا بالإمامة في الكفر نفسِها، بل بما

تقدَّمها من الطعن في الدين ونقض العهود، فهم أئمَّة الكفر سواء نكثوا العهود وطعنوا في الدين أم لا، لا أنَّهم لمَّا فعلوا هذين الأمرين كانوا أئمَّة الكفر.

ولذا سمَّى الفاروق أسرى بدر من المشركين أئمَّة الكفر وهو يُحاجُّ رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتلِهم ثمَّ منَّ على بعضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخذ الفدية من بعضهم كما عند مسلمٍ في الصحيح، ولم يكن جميع هؤلاء ممن لا يجوز عقد الأمان له ويجب قتله أو قتاله، بل منهم من أسلم ومنهم من كان يُخفي الإسلام من قبل كالعباس بن عبد المطلب وسهل بن بيضاء وجماعةٍ من المستضعفين، والمستضعفون من المؤمنين من ارتكب منهم الكفر فليست درجته درجة الإمام في الكفر فإنَّ الإمام ليس من يفعل الشيء وهو مستضعف خائف شبيهُ المُكره عليه، بل هو من يقود الناس إلى الشيء ويأمرهم به، ومن لم يرتكب الكفر من المستضعفين أو كان له عذرٌ من الأعذار، فهو أبعدُ عن الإمامة في الكفر سواء كان ممن حُكم عليه بالكفر ظاهراً كالعبَّاس أو كان ممن يُحكم لهم بالإسلام.

ومما يدل على هذا تسمية الصديقِ الشمامسةَ من النصارى أئمَّةَ الكفر –فيما رُوي عنه– وذلك بعد نزول هذه الآيات ولم يكن قتلهم واجبًا لا خيرة فيه، بل كانوا مع أقوامهم؛ فمن صولحوا على الجزية كان شمامستهم مثلهم، ومن قُوتلوا قوتلوا معهم، ومن طلب الأمان فأُعطِيَهُ لم يُنظر هل هو منهم أم لا؟

ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته يلتزمون قتل كل إمامٍ في قومه عند قتالهم أهل الكفر على اختلاف مللهم، بل ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المنُّ على عدد من أئمة أقوامهم في الكفر، أو مفاداتهم أو مصالحتهم، ولو كان قتل أئمة الكفر فرضًا ومصالحتهم حرامًا محضًا لبيَّنه الرسول بيانًا عامًّا ولظهر من سيرته وسيرة أصحابه ظهوراً قاطعًا، فإنَّه لا يخلو قوم من أهل الكفر من أئمة لهم وسادة وكبراء يُطيعونهم في كل وقتٍ ومكان.

فتبيَّن بهذا ثبوت الإمامة في الكفر لكل من طعن في الدين ونكث عهده مع المؤمنين، دون أن تكون الإمامة في الكفر مناط الحكم، بل من كان إمامًا في الكفر ولم ينكث عهده ويطعن في الدين يجوز تأمينه ولا يثبت له شيءٌ من الأحكام المذكورة في الآية، وإنَّما سمِّي الطاعن في الدين الناكث العهدَ إمامًا في الكفر، لما ذكر أبو العباس من أنَّ الإمام في الشيء هو الداعي إليه، والطاعن في الدين العائب له داعٍ إلى تركه منفِّرٌ عنه فهو إمامٌ للكفر من جهة صده عن سبيل الله وتنفيره من الدين.

ومن أعظم ما يكون من إمامة الكفر والصد عن التوحيد السبُّ والطعن في الدين وفي أهله، فإنَّ الَّذي يسمع السبَّ والطعن في الدين إمَّا أن يُصدِّق ما يسمع فيكون ذلك مُنفِّراً له من الإسلام مبعداً له عن الدخول فيه، وإمَّا أن يكذِّب به فقد يؤمن، وقد يترك الإسلام مخافة أن يناله ذلك السب والطعن، فإنَّ كثيراً من الكافرين لا يمنعه من الإسلام إلاَّ سبُّ السابِّين للدين وذمُّهم لأهله، فيخاف قالةَ الناس ويبقى على كفره، كما قال أبو طالب:

ولقد علمتُ بأنَّ دينَ محمدٍ — من خيرِ أديانِ البريَّةِ دينًا

لولا الملامةُ أو حذارَ مسبَّةٍ — لوجدتني سمحًا بذاك مبينًا

وما صدَّ الوليد بن المغيرة عن الإسلام إلاَّ كلمة أبي جهل، لمَّا عابه بأنَّه يأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر عليه رضوان الله ليسألهم من الصدقات فأنِفَ من ذلك، وارتدَّ عما كاد يلين له من الإسلام، ورجع إلى كفره حتَّى قُتل يومَ بدرٍ كافراً ما صدَّه عن الإسلام إلاَّ طعن الطاعنين في المسلمين، فلمَّا كاد أن يُسلم ناله هذا الطعن ورجع.

بل إنَّ أبا جهلٍ لم يرض من الوليد بن المغيرة لمَّا مدح القرآن إلاَّ أن يطعن في رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعيبه، ويعيب القرآن بعد أن شهد أنَّه ليس كلام بشر، فعاد وقال: {**إن هذا إلاَّ سحرٌ يُؤثر * إن هذا إلا قول البشر**}، وقد خشي أبو جهلٍ والمشركون إن أسلم الوليد أن تُسلم قريشٌ كلها وقالوا إن صبأ الوليد صبأت قريش، فلذلك أرادوا منه الطعن ليصدَّ عن سبيل الله عزَّ وجلَّ.

الفصل الرابع: العلة التي عُلِّق بها الحكم في الآية

جاء الحكم في الآية مقرونًا بأوصافٍ منها: نكث العهود، والطعن في الدين، والإمامةُ في الكفر، وعدم التزام الأيمانِ، والهمُّ بإخراج الرسول، والبداية بالحرب أوَّل مرَّة، فهذه أظهر الأوصاف في الآية، ومنها أوصافٌ يُعلم عدم دخولها في العلة، كانتهائهم بالقتال، وقوَّتهم التي تُؤخذ من قوله تعالى: {**أتخشونهم فالله أحقُّ أن تخشوه**}.

فأمَّا الهمُّ بإخراج الرسول والبداية بالحرب أوَّل مرَّة، فالأظهر أنَّها جاءت بعد تمام الحكم وقُطعت عمَّا قبلها بحرف الاستفتاح (ألا) كما تقدَّم، وعُلِّق هذان الوصفان بكلمةٍ مُنكَّرةٍ فدلَّ على انفصال الحكم عمَّا قبله، وهي جملةٌ مسوقةٌ مساق التحريضِ على قتال القوم المعيَّنين بذكر بعض أوصافهم، والحكم عامٌّ غير مخصوص بهم كما تقدَّم.

وأمَّا انتهاؤهم بالقتال فتحتمل العبارةُ أنَّ الحكم معلَّقٌ به، فإن عُلم عدم انتهائهم بالقتال لم يُؤمر بقتالهم فيكون كالذكرى في قوله تعالى: {**فذكِّر إن نفعت الذِّكرى**}، على قولٍ لبعض أهل العلم، ويحتمل أن يكون خبرًا بانتهائهم إن قُوتلوا؛ فإنَّ لعلَّ تكون للرجاء وذلك لا يكون إلاَّ مرادًا به رجاء العبدِ والمخلوق، وتكون للتعليل وذلك يكون في فعل الله عزَّ وجلَّ وقد يكون في فعل المخلوق، فيكون قوله: لعلَّهم ينتهون خبرًا بانتهائهم متى قوتلوا، ومثله قوله تعالى: {**فقاتل في سبيل الله لا تُكلَّف إلاَّ نفسك وحرِّض المؤمنين عسى اللهُ أن يكُفَّ بأس الَّذين كفروا والله أشدُّ بأسًا وأشدُّ تنكيلاً**}.

وقد اختلف المفسِّرون وأهل اللُّغة في لعلَّ اختلافًا كثيرًا، فمنهم من جعل معناها دائرًا على الترجِّي والشكِّ، فمن هنا اضطر إلى القول بأنَّها في القرآن منقولةٌ عن معناها، ومنهم من اضطر إلى تأويل لعلَّ في القرآن بما يجعلها رجاءً كما قال سيبويه لعلَّ في القرآن على بابها وهي في حيِّز المخلوقين، وذهب ابن عاشور إلى التفريق بين ورود لعلَّ في مقام تعليل لأمرٍ أو نهيٍ، وورودها ابتداءً، والأصل عدم نقل الكلمة في القرآن عن معناها في كلام العرب والقول بأنَّه معنىً في كلام العرب غير مشهورٍ أولى، ومن نظر في موارد لعلَّ في القرآن وجد في بعضها بُعدًا عن التأويل الَّذي ذكره سيبويه، وأما ما ذكر ابن عاشور فليس بدونهما في الضعف، فإنَّ الأصل اتِّحاد معناها حيثُ وردت، ولو قيل بتعدد المعنى فلا بدَّ من ثبوت كون كلا المعنيَين معروفًا من لسان العرب، فيعود إلى الإشكال الأوَّل.

ولعلَّ مرادفةٌ لـ(علَّ) فيُقال: جئتُك علَّك ترضى، ولعلَّك ترضى، وفيها لغاتٌ كثيرةٌ جدًّا، والعين واللام أصلٌ يدلُّ على وقوع الشيء بعد الشيء، ويدخل فيه التكرار بوقوع الشيء مرةً بعد مرةً كالعلل الشُّرب بعد النَّهَل، ومنه العُلالة وهي بقيَّة اللبن فالمراد اللبن الباقي بعد اللبن المشروب وكذا كلُّ ما جرى على معنى التكرار وهو وقوع مثيل الشيء بعده، كما يدخل فيه العائق والمانع، وذلك بوقوع الشيء الصارف إلى الحال بعد الحال فسمّيت العلَّة العائقة بالمعنى الذي تُؤثِّره وهو وقوع حالٍ غير متوقَّعةٍ بعد الحالِ السابقة، ويدخل فيه أيضًا: العلَّة بمعنى المرض؛ فالمريض منتقل عن حال الصحة إلى حالٍ أُخرى، وإن قُلنا إنَّ العلة هي المرض نفسه فهي الحال التالية التي وقعت بعد الأولى، وإن قلنا إن العلة هي سبب المرض فقد سمّيت باسم أثرها وهو النقل إلى حالٍ أُخرى، فهو أصلٌ واحدٌ في جميع تصاريفه، وتفريق ابن فارسٍ له على ثلاثة أصولٍ لا وجه له والله أعلم.

فإذا ظهر هذا الأصل فإنَّ (علَّ) ومثلها (لعلَّ) جاريةٌ عليه، سواءٌ قُلنا إنَّ معناها التعليل المجرَّد فتكون مثلَ: كَيْ، أو قُلنا إنَّ معناها الترجِّي والظنّ، وكلُّ ذلك مخرَّجٌ على ما قدَّمنا؛ فالتعليل واضح لأنَّه وقوع المعلول بعد العلَّة والمراد البعديَّة الحاليَّة لا الزمنية، والترجِّي مثله ولكنَّه مع الشكِّ في وقوعه، والإشفاق كذلك لكن مع الخوفِ من وقوعه.

وأمَّا الاستعمال فإنَّما يدلُّ على معنى التَّعليل لا غير؛ وقد يكون تعليلاً لفعلٍ ماضٍ فيُراد به أن فاعل ذلك الفعل فعله طلبًا لهذا الأمر سواءٌ كانَ ذلكَ المطلوب كما أرادَ صاحبه أم لم يكُن كما في قوله تعالى: {**وتتّخذون مصانع لعلَّكم تخلدون**}، وما كان من الله عزَّ وجلَّ كما في قوله: {**وصرَّفنا لهم الآيات لعلَّهم يذَّكرون**}؛ فإنَّه مراد من الله عزَّ وجلَّ بالإرادة الشرعيَّة وإن كان لا يشاؤه في تقديره، وقد يقع كما في قوله: {**وألقى في الأرضِ رواسيَ أن تميدَ بكم وأنهارًا وسُبُلاً لعلَّكم تهتدون**}، والاهتداء حاصل يقينًا بالسبل والرواسي والأنهار وغيرها، وقد يكون التعليل تعليلاً لأمرٍ أو نهيٍ يُراد امتثالهما في المستقبل؛ فتكون مثل (كي) في استعمالها لتعليل الفعل؛ كما في قوله: {**فقولا له قولاً ليِّنًا لعلَّه يتذكَّر أو يخشى**} فإنَّه بمعنى كي يتذكَّر أو يخشى، وكما في قوله: {**لعلَّهم ينتهون**} في هذه الآية فمعناه كي ينتهوا، وهذا يقتضي أنَّ ما قبلَ لعلَّ سببٌ لحصول ما بعدها وقد يتخلَّف المسبَّب لمانعٍ آخر.

وعليه فلعلَّ في كلِّ معانيها ليست متعلِّقةً بما يكون في نفس الأمر، وإنَّما هي متعلِّقةٌ بالفعل الذي قبلها واقتضائه ما بعدها إمَّا حقيقةً، وإمَّا في توهُّم الفاعل، وعلى هذا يُحمل قوله تعالى: {**فلعلَّك تاركٌ بعض ما يُوحى إليك وضائقٌ به صدرك أن يقولوا لولا أُنزل إليك كنز..**} الآية، فالأظهر فيه أنَّ خوفه صلى الله عليه وسلم لتلك المقالة يقتضي أن يترك شيئًا يسيرًا من عيب آلهتهم كما ذكر بعض المفسرين، ولكنَّ الله ثبَّته ولولا تثبيته لكان منه ذلك كما قال تعالى في آية أخرى: {**ولولا أن ثبَّتناك لقد تركنُ إليهم شيئًا قليلاً**}، ومثله قوله تعالى:{**لعلَّك باخعٌ نفسك ألا يكونوا مؤمنين**}، فإنَّ فيها الإخبار أنَّ عدم الإيمان منهم مع الحرص الشديد منه صلى الله عليه وسلم يقتضي أن يقتل الرجل نفسه غمًّا ولكنَّ الله يُثبِّت نبيَّه ويرزقه الصبر.

وأمَّا معنى الترجِّي والإشفاق في لعلَّ فإنَّما هو فرعٌ على المعنى الأصلِ فإنَّ من يفعل ما يقتضي مطلوبًا لديه، إمَّا أن يكون جازمًا بحصول ذلك المطلوب، وإمَّا أن يكون شاكًّا في ذلك فالشاكُّ في حصول الخير المطلوب راجٍ، والشاكُّ في حصول الشرِّ المرهوب خائفٌ.

فالأظهر والله أعلم أنَّ المراد بالآية فقاتلوا أئمة الكفر إنَّ ذلك سببُ انتهائهم عن كفرهم أو عن عدوانهم، فلا يكون على التعليل بل على جهة الإخبارِ منه عن المشركين وحالهم وأنَّ القتال سبب لانتهائهم عن ذلك الكفر والعُدوان، إمَّا باختيارهم وإمَّا بقهر المؤمنين وتغلُّبهم على الكافرين.

وأمَّا الإمامة في الكفر فقد تقدَّم الحديث عنها، وبيان أنَّها ليست علَّةً للحُكم، فلم يبقَ من الأوصاف المذكورة إلاَّ وصفان هما **الطعن في الدين ونكث الأيمانِ**، وقد جاء الوصفان مقرونَين وعُلِّق الحكم عليهما.

وقد أكثر المتكلمون والمفسرون والأصوليون فيما جاء من الأحكام مشروطًا بأمرين معطوف أحدهما على الآخر أيكون كلٌّ منهما علةً مفردةً، أم تكون العلة مركبةً منهما، أم لا يكون أحدهما علة، وقد استدل الشافعي رحمه الله على حجية الإجماع بقول الله تعالى: {**ومن يُشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهُدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرًا**}، واعترض عليها النظام باعتراضه المشهور من هذا الباب، وهو قوله إن الآية لا تدل على إثم من خالف الإجماع فحسب بل لا بد أن يجتمع مع ذلك مشاقة الرسول كما هو مقتضى العطف، وأجاب عنه الأصوليون بأجوبة مختلفة كثير منها حام حول معنىً واحد وإن اختلفت العبارات، وحاصل الأجوبة المذكورة على اعتراضه جوابان:

الأول: أن اتباع غير سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول أمران متلازمان، فكلُّ من خالف الإجماع واتبع غير سبيل المؤمنين فقد شاق الرسول، والوعيد المترتب عليهما يحصل بمجرد مخالفة الإجماع لأنها متضمنة مشاقة الرسول، وهذا الجواب بين الضعف فإنه استدلال بموضع النزاع، إذ المعترض لا يرى في مخالفة الإجماع مشاقة للرسول وإلا لقال بتحريمه بغير هذه الآية ولو ثبت عنده أن مخالفة الإجماع مشاقة للرسول كان منازعًا في الدليل المعين غير منازع في الحكم.

الثاني: أن من الممتنع أن يُذكر في الوعيد ما ليس بمحذور أصلاً، بل لا يُعطف على المحرم المعلوم الحرمة إلا وهو مثله في التحريم، ولا يتصور أن يُذكر في هذا السياق دون أن يكون له تأثير في الحكم.

ودلالة قوله تعالى: {**فإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر**} تشبه ما قيل في هذه المسألة، فيُقال لولا تأثير نكث العهد والطعن في الدين في الحكم لما قُرن أحدهما بالآخر في هذا السياق ويمتنع أن يُذكر ويكون حشوًا لا معنى له.

ولكن يُشكل على هذا في هذا الموضع أن التحريم في هذين الأمرين والذم عليهما غير منازع فيه، ولكن المسألة في الحكم المرتب هل يثبت بأحدهما دون الآخر أم لا بد من اجتماعهما، وقد يُقال في الآية السابقة لا يمتنع —من جهة التركيب– أن يكون الذمُّ على كل من مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين الوعيد المعين المذكور في الآية لا يكون إلا باجتماعهما معًا، فلا يكون ذكر الواحد منهما حشوًا بل هو جزء من العلة، وهكذا في الطعن في الدين ونكث العهد، فإن الذم فيهما ثابت ولكن ظاهر السياق أن كلاً منهما جزء العلة المؤثرة في الحكم، وأن العلة مركبة من الأمرين معًا.

وللمتكلمين على هذه الآية مذاهب ثلاثة في أي الأمرين هو علة الحكم:

فذهب أبو حنيفة إلى أن وجوب قتالهم لا يكون إلا بنقض العهد، ولم ير الطعن في الدين نقضًا للعهد، فحكم في الذمي يطعن في الدين بالتعزير فحسب، دون أن ينتقض عهده بذلك لأن الآية علقت إباحة قتله بأمرين: نقضه للعهد، وطعنه في الدين فإن طعن في الدين دون نقض لم يُبح دمه، ويلزمه إذا جعل الحكم معلقًا بشرطين أن من نقض العهد دون طعن في الدين لم يُبح دمه أيضًا ولا قائل به.

وذهب جمهور أهل العلم إلى أنَّ الطعن في الدين نوعٌ من نقض العهد وليس مختلفًا عنه، فهو من عطف الجزء على الكلِّ، وفي الآية بيان أنَّ كلا الأمرين يوجب نقض العهد لأمره بقتالهم في الآية ونفي الأَيمانِ عنهم.

وذهب أبو العباس إلى أنَّ الآية دالَّة على نقض العهد بالطعن في الدين، واستدلَّ بأنَّها إن دلَّت على وجوب قتال من ليس بيننا وبينه عهدٌ ولا ميثاق، فدلالتها على قتال من عاهدناه والتزم الصغار أولى إذ المعاهد له أن يُظهر في بلاده ما شاء من أمر دينه الذي لا يؤذينا بخلاف الذمي، وهذا الاستدلال غير مستقيم والله أعلم، إذ الآية ليست في قوم لا عهد بيننا وبينهم بل هي في قوم معاهدين ذكروا في الآية وما قبلها، والحكم قرن نقض العهود بالطعن في الدين، فالصورة التي قاس عليها أبو العباس صحيحةٌ لكن الآية لا تدلُّ عليها، ولو ذكر دليلاً يدلُّ على وجوب قتال الطاعن في الدين مطلقًا سواء كان بيننا وبينه عهد أم لم يكن لصحَّ الاستدلال بذلك الدليل، وعلى التسليم فإنَّ استدلاله مختصٌّ بمن يلتزمون الصَّغار وهم أهل الذمَّة المقيمون في بلاد المسلمين خاصَّة، ولا يعم جميع المعاهدين، فيُقصر الحكم عليه ولا يُعدَّى إلى غيره.

<u>والأولى أن يُقال</u>: إنَّ الطعن في الدين نقض للعهد بأدلَّة أخرى غير هذه الآية، والنكث للعهد مبيح للدم، ولكنَّ الحكم الذي استقلَّت به الآية ليس هو إباحة الدم، بل هو إيجاب القتل وتحريم عقد العهود لمن هذه حاله، فكل من هذين الشرطين لو انفرد يثبت به إباحة الدم وجواز القتل، ولكن لا يحرم تجديد العهد والعقد متى كانت فيه مصلحة، أمَّا إذا اجتمعا فإنَّهما يوجبان القتل والقتال، ويحرِّمان عقد العهد أو تجديده لمن فعل هذه الفَعلة، وهذا الحكم يُفهم من عبارة بعض أهل العلم وصرَّح به أبو العباس ابن تيمية وابن حزم وهو ظاهرٌ في الآيةِ، ويأتي الحديث عنه في الباب التالي بإذن الله.

يقول الله عزّ وجلّ: {**كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلاّ الّذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إنّ الله يحبّ المتقين * كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاّ ولا ذمّة يُرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون * اشتروا بآيات الله ثمنًا قليلاً فصدّوا عن سبيله إنّهم ساء ما كانوا يعملون * لا يرقبون في مؤمنٍ إلاّ ولا ذمّة وأولئك هم المعتدون * فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين ونفصّل الآيات لقوم يعلمون * وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمّة الكفر إنّهم لا أيمان لهم لعلّهم ينتهون * ألا تُقاتلون قومًا نكثوا أيمانهم وهمّوا بإخراج الرسول وهم بدؤوكم أوّل مرة أتخشونهم فالله أحقّ أن تخشوه إن كنتم مؤمنين**}.

نزلت سورة براءة في نبذ عهود الكافرين إلاّ من استثناهم الله عزّ وجلّ في الآيات، وذهب بعض أهل العلم إلى أنّ جميع عهود الكفّار نُسخت بعد أشهر المهلة الأربعة ما كان منها مؤقّتًا وما كان غير مؤقّت، والأصحّ بقاء عهود من ذكرتهم الآيات.

وقد استُفتحت هذه الآيات باستنكار أن يكون للمشركين عهدٌ عند الله وعند رسوله إلاّ من استقاموا فيُستقام لهم، ثمّ يُحرّض الله على قتال الناكثين من المشركين متى نكثوا، ويبيّن كفرهم وإجرامهم وصدّهم عن سبيل الله، ليكون أبلغ في التحريض على قتالهم.

ثمّ بيّن الله حكم أولئك المعاهدين إذا أسلموا والتزموا أحكام الشريعة وخصّ منها إقام الصلاة وإيتاء الزكاة لما لهما من عظيم المكانة، فهما أهم أركان الإسلام العملية، وفيهما تجتمع العبودية لله في النفس والمال، والأظهر أنّ ذكرهما على هذا الوجه المراد به التزام أحكام الإسلام عمومًا لا الزكاة والصلاة خصوصًا كما تقدّم.

وبعد أن ذكر الله عزّ وجلّ حكم المعاهدين إذا خرجوا عن الأمان المؤقّت لهم إلى الأمان الدائم بالإسلام، ذكر حكمهم إذا خرجوا عن الأمان المؤقّت إلى الحرب وذلك بنقضهم العهود فقال: **{وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمّة الكفر إنّهم لا أيمان لهم لعلّهم ينتهون}**.

ونكث الأيمان هو نكث العهود، واليمين في لسان العرب تُطلق على الحِلف والمعاقدة كما قال الحصين بن الحمام من شعراء الحماسة –فيما نقل ابن عاشور–:

مواليكمُ مولى الولادة منكمُ   ومولى اليمين حابسٌ قد تقسّما

فذكر مولى الولادة وهو ابن العمّ، ومولى المعاهدة والحلف وسمّاه مولى اليمين، فاستعمل اليمين بمعنى العهد، وهو معنى مستعملٌ في القرآن كما في هذه الآية، وكما في قوله عزّ وجلّ: {**والّذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم**}، أخرج البخاري في صحيحه تفسيرها عن ابن عبّاس بالمعاقدة التي كانت بين المهاجرين والأنصار، وجاء عنه أيضًا من طريقين صحيحين أنّ المراد بها تعاقدهم في الجاهلية يقول أحدهم للآخر: دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وأرثك،

وهذا لا ينافي التفسير السابق فإنَّ المعاقدة التي كانت بين المهاجرين والأنصار من جنس ما كانوا يفعلون قبل الإسلام؛ فذكر مرةً نوع العقد الذي عقده الصحابة وهو عقد الحلف الذي كان في الجاهلية، وذكر مرةً عينَ الحلف الذي فعله الصحابة وهو حلف المهاجرين والأنصار، قال ابن أبي حاتم فيما نقله عنه ابن كثير: وروي عن سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء والحسن وابن المسيب وأبي صالح وسليمان بن يسار والشعبي وعكرمة والسدي والضحاك وقتادة ومقاتل بن حيان, أنهم قالوا: هم الحلفاء. انتهى، قلت صحَّ معنى ذلك عن سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وابن المسيِّب والسُّدي وقتادة وعبد الرحمن بن زيد، وغيرهم.

ومن هنا تعلم غلط من استدلَّ من الحنفية بقوله تعالى: {**إنَّهم لا أيمان لهم**} على أنَّ الكافر ليس له يمينٌ، فإنَّها ليست بمعنى الأليَّة في هذه الآية، ولا هو لازمًا من لسان العرب، والسياق ينفيه نفيًا بعيدًا فأيُّ مدخلٍ ليمين الأليَّة في الآيات وهي تأمر بالقتال، وكيف يكونُ وصفهم بأنَّهم لا أيمان لهم علةً لما سبقه من الأمر بقتالهم؟ وأيُّ مناسبة بينهما؟

قال ابن تيمية رحمه الله: واليمين هنا المراد بها العهود لا القسم بالله فيما ذكره المفسرون وهو كذلك فإن النبي لم يقاسمهم بالله عام الحديبية وإنما عاقدهم عقدًا، ونسخة الكتاب معروفة ليس فيها قسم، وهذا لأن اليمين يقال إنما سميت بذلك لأن المعاهدين يمد كل منهما يمينه إلى الآخر، ثم غلبت حتى صار مجرد الكلام بالعهد يسمى يمينًا، ويقال سميت يمينًا لأن اليمين هي القوة والشدة؛ كما قال الله تعالى: {**لأخذنا منه باليمين**}، ولما كان الحلف معقودًا مشدودًا سمي يمينًا، انتهى كلامه ونقله عنه ابن القيم بحروفه، وللفراهي –وهو أحد المحقِّقين في كثير من مسائل اللغة والبيان– في كتابه: (إمعان في أقسام القرآن) توجيه آخر لتسمية العقود بالأيمان، وهو مشابهٌ لما ذكر أبو العباس ابن تيمية.

وقد يُحتجُّ بأنَّ اليمين بمعنى الأليَّة داخلةٌ في عموم العهود والمواثيق كما ذكر ابن القيم وغير واحد، وهذا حقٌّ لكنَّ دخولها من جهة المعنى اللغوي غير معتبر هنا إذِ المرادُ صفةٌ خاصَّةٌ من أفراد المعنى اللغوي، ودخولها في الحقيقة الشرعيَّة العامَّة إذا قيل: إنَّ اليمين في معناها العامِّ هي العقد بين العبد وربه أو بين العبد والخلق، هو دخولٌ غير معتبرٍ أيضًا لأنَّ المعنى المراد من الأيمان في هذه الآية هو الحقيقة الشرعية الخاصة التي يُراد بها العهود بين الناس بقرينة ما قبلها من آياتٍ كلُّها في العهود، ويؤكِّد ذلك قوله في أول هذه الآية: {**وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم**}، ودخولها من جهة القياس لا يستقيم لأنَّه قياس للعهد مع الله على العهد مع المخلوقين وغير لازمٍ إن كان المشرك لا عهد له مع المخلوق أن يُقال إنَّه لا عهد له مع الله، فإنَّ المخلوقين مأمورون بالظاهر ويظهر لهم أنَّ هذا الرجل لا يمين له لكثرة نقضه العهود، أمَّا الخالق فإنَّه يؤاخذ المسلم والكافر بكل صغيرة وكبيرةٍ حتَّى خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ويعلم الصحيح من يمينه وغير الصحيح.

ولو سُلِّم هذا كلُّه فليس في الآية أنَّها لا تلزمهم ويُؤاخذون بها بل فيها أنَّهم لا يلتزمونها كما تقول: فلانٌ لا دين له، وليس المعنى أنَّه لا يُسأل عن الدين بل أنَّه لا يلتزم دينًا لفجوره وإلحاده، وكذا إن قيل: فلان لا عهد له أو لا يمين له فالمراد بيان عدم التزامه لها لئلاَّ يُغترَّ بها، ، وعهد هؤلاء مع المخلوقين إنَّما بطل اعتباره وتصحيحه لا محاسبته على نقضه، فلا يُستدلُّ به على قولهم؛ لأنَّ الأصل المقيس عليه يُحاسب على نقضه فالفرع كذلك.

ولو تُنزّل فالآية في أئمّة الكفر ولا تعمّ سائر أهل الكفر كما هو ظاهر، ولا قائل بهذا الخصوص: أنّ الإمام في الكفر خاصّةً هو الذي ليس له يمين أليّة، بل قولهم يجعل الحكم عامًّا لكل كافر، ولا دليل على العموم، فثبت بذلك أن لا دلالة في الآية على هذا القول البتّة، ولو دلّت ما دلّت على التفصيل الذي ذهبوا إليه بل يلزمهم تخصيصه بأئمة الكفر دون سائر الكافرين.

وقوله تعالى {**وإن نَكَثُوا**} شرطٌ جوابه {**فقاتلوا**}، وعقّب الشرط بالواو على الشرط السابق له، وهو قوله تعالى: {**فإن تابوا وأقاموا الصلاة فإخوانكم في الدين**} للقسمة، فبعد أن ذكر الحال الأولى للمعاهدين في قوله تعالى: {**فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم**}، وفي قوله: {**فأتمُّوا إليهم عهدهم إلى مدّتهم**}، ذكر الحال الثانية وهي أن ينتهي عهدهم قبل مدّته، وذلك يكون بدخولهم الإسلام ودوام العصمة لهم بالإسلام، أو بنكثهم العهد وخروجهم عن العصمة التي ثبتت لهم بها، فهما انتقالان عن حال العهد إمّا إلى العصمة الكاملة وإمّا إلى إباحة الدم والمال.

وقد ذكر سبحانه في الأمر الأوّل الصورة العامة وهي دخولهم في الدين والتزامهم أحكامه، وذكر في الأمر الثاني صورةً خاصّةً وهي النكث الذي يُصاحبه طعنٌ في الدين، واستغنى عن القسم الثاني من أقسام نقض العهد وهو النقض المجرّد عن الطعن في الدين لأنّ مقتضاه معلومٌ بداهة وهو الرجوع إلى ما كانوا عليه قبل العهد الذي نكثوه، وهو ما بيّنه سبحانه في مطلع السورة إلى هذه الآيات؛ ففي ذكر هذه الصورة الخاصّة من نقض العهد بيان حكمها الخاصّ كما يأتي تفصيله إن شاء الله، وفي ترك الصورة الأخرى الاكتفاء بحكمها العامّ الّذي سبقَ في الآيات تفصيله، وهو الحكم في كل مشركٍ لا عهد له.

وقوله تعالى: {**من بَعْدِ عَهْدِهِم**} يحتمل الحال؛ فيكون المعنى: من بعد حال عهدهم؛ إذ المشركون لهم حالان حال العهد وحال الحرب، فيكون كقوله تعالى: {**من كفر بالله من بعد إيمانه**}؛ فنكث اليمين بعد حال العهد، كالكفر بعد حال الإيمان، وكفر المرتدّين انتهى به إيمانهم، كما أنّ نكث الناكثين انتهى به عهدهم، وعلى هذا الاحتمال تكون العبارة جاءت لتوكيد انتهاء عهودهم وبيان انفصال حالهم بعد أن نكثوا عن حال العهد التي كانوا فيها قبل النكث.

ويحتمل الفعل؛ فيكون المعنى من بعد أن عاهدوكم، فيكون على جهة التغليظ والتشنيع عليهم بما فعلوا كما قال تعالى: {**ولا تنقضوا الأيمان بعدَ توكيدِها**}، وكلا الاحتمالين صحيحٌ من جهة اللُّغة مستقيمٌ في سياق الآيات، وإن كان الثاني أرجحَ والله أعلم لأنّ هذا الوصفَ جاءَ تمهيداً للمنع من تأمينهم والأمر بقتالهم مطلقًا على ما يأتي ذكره إن شاء الله، فناسبه التغليظ بذكر ما فعلوه من عقد الأيمان ثمّ نقضها، وهو أقرب من التغليظ بذكر حال العهد التي ينقضونها وينتقلون إليها، كما تقول: إنّهم يُعطون الأيمانَ ثم ينقضونها؛ فلا تعطهم يميناً أبداً وقاتِلْهم حتى ينتهوا عمّا هم عليه، فهذا أبلغ من أن تقول: إنّهم ينقضون الأيمان بعد حال العهد؛ فلا تعطهم يميناً وقاتلهم حتّى ينتهوا.

وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أنّ الحكم المذكور في الآية والآتي تفصيلُه معلّق بنقض العهد سواء كان معه طعنٌ أو لا، وممن قال بذلك أبو محمد ابن حزم، فقال في المحلى: "وأمّا بعد نقض الذمة فليس له إلاّ القتل أو الإسلام فقط، لقول الله تعالى: {**وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمّة الكفر**}؛ فافترض الله تعالى قتالهم بعد نكث أيمانهم من بعد عهدهم حتّى ينتهوا".

والعجب منه على ظاهريّته كيف أهمل وصف الطعن في الدين، وعلّق الحكم على النكث وحده، وهو وصفٌ ظاهر التأثير لا يُمكن أن يدّعيه أحدٌ وصفًا طرديًّا، وابن حزم كثير الوقوع في هذا الجنس من الغلط، وأكثر ما يكون منه في تنقيح المناط إذ من المعلوم استحالة العمل بجميع الأحاديث بنصوصها دون تنقيح مناطها وإبعاد بعض الأوصاف، وليس من مذهب ابن حزم النظر في الأوصاف وأيُّها المؤثر في الحكم، وكثيرًا ما يستروح ابن حزم إلى نصوصٍ تُفيده في استبعاد بعض الأوصاف التي يلزمه لو اعتبرها تخصيص جميع الأحكام بوقت النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنّه يتجاوز غيرها من الأوصاف دون استدلالٍ على ما يذهب إليه من إهمالها، واللوازم الباطلة التي تلزمه وأهل مذهبه من هذا الوجه أكثر من أن تُحصر ولا أحسب لها جوابًا عندهم لو أُوقفوا عليها، وهذا الذي وقع من ابن حزم يقع كثيرًا من الظاهرية المعاصرين الذين ينتسبون إلى فقه أهل الحديث دون أن يفقهوا ما فقه أهل الحديث.

هذا ونكث الأيمان والعهود يقع بأمورٍ كثيرٍ ليس هذا محلّ بسطها، ومنها عدم الاستقامة على ما عاهدوا المسلمين عليه كما يُفهم من قوله تعالى: {**فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم**}، فأقلُّ ما يُفيد أنّ الاستقامة لهم لا تجب إن لم يستقيموا لنا، وكذا قوله تعالى: {**ثمّ لم ينقصوكم شيئًا**}، ومنها: العدوان على المسلمين، قال تعالى: {**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**}، وقال: {**والحرمات قصاص**}، ومنها المظاهرة على المسلمين كما قال تعالى: {**إلاّ الذين عاهدتم من المشركين ثمّ لم ينقصوكم شيئًا ولم يُظاهروا عليكم أحدًا فأتمُّوا إليهم عهدهم إلى مدّتهم**}، فأفاد أنّ الذين نقصوا شيئًا مما تُعوهد عليه، أو ظاهروا أحدًا على المسلمين لا يلزم إتمام عهدهم إلى مدّتهم، ولا يدخلون في الاستثناء بل يبقون في حكم المستثنى منه وهو ما في قوله تعالى: {**أنّ الله بريء من المشركينَ ورسولُهُ**} أو قوله: {**وبشِّر الّذين كفروا بعذابٍ أليم**} على تفسير العذاب الأليم بالقتل والأسر ونحوها من قتالهم في الدنيا.

ومما ينتقض به العهد، ما فسّر به أكثر أهل العلم هذه الآيات من **الطعن في الدين** وجعلوا الطعن في الدين ناقضًا للعهدِ، بدلالة الآية، والطعن في الدين يكون على وجهين:

الكناية: كما في فعل اليهود الذين ذكر الله عنهم: {**من الّذين هادوا يُحرِّفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمعٍ وراعنا ليًّا بألسنتهم وطعنًا في الدين**}، وهذا من لحن القول الّذي لا تثبته البيِّنة، كالّذي كان يفعله المنافقون فيما حكى الله عز وجل عنهم فقال: {**ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنّهم في لحن القول**}، وليس هو المقصود هنا بالضرورة، فإنّ من تكلّموا بتلك الأقوال من أهل الكتاب وسمّى الله فعلهم طعنًا في الدين لم تنتقض عهودهم، ومثلهم المنافقون الذين عُرفوا في لحن القول لم يُحكم بردّتهم لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يأخذ الناس بالبيِّنات ولم يكن واجبًا عليه أن يأخذ أحدًا بالوحي كما قرّر أبو العباس ابن تيمية في الصارم المسلول.

والوجه الثاني من الطعن في الدين: التصريح، وهو محلُّ البحث ومساق الحديث في هذا الموضع، وانتقاض العهد بالطعن في الدين ثابتٌ بأدلّةٍ أُخرى غير هذه الآية، نذكر منها:

قوله تعالى: {**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**}، وليس أعظم من العدوان على المسلمين في دينهم، أو سبِّ ربِّهم ونبيِّهم، وليس أعظم ناقضًا للعهد من ذلك.

ومنها قوله تعالى: {**إنَّ الذين يُحادُّون الله ورسوله أولئك في الأذلِّين**}، وأعظم المحادَّة السبُّ لوجوه كثيرة، فإذا عُلم أنَّ حكم المحادِّ أن يكون في الأذلِّين والأذلُّ ليس له عهدٌ ولا ذمَّة بدليل قوله تعالى: {**ضُربت عليهم الذلَّة أينما ثُقفوا إلاَّ بحبل من الله وحبلٍ من الناس**}، فالذِّلة المضروبة عليهم تزول بحبل الله وحبل الناس وهو العهد، إذا علم ذلك فالأذلُّون لا يمكن أن يكون لهم حبل من الناس، وواجبٌ علينا أن نُنزل على من حادَّ الله ورسوله حكم الأذلِّين، وقد ذكر هذا الوجه أبو العباس ابن تيمية وأطال في تقريره واستدلَّ بأدلَّةٍ بيِّنةٍ على كون الشتم من المحادَّة.

ومنها أنَّ الله قال في الآيات: {**كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاًّ ولا ذمَّة**}، ومعلومٌ أنَّ من طعن في ديننا وهو محتاج إلى العهد ليحقن دمه لم يكن ليرقب فينا إلاًّ ولا ذمَّةً لو كان ظاهرًا عزيزًا.

واستدلَّ أبو العبَّاس بأدلَّة كثيرة على هذه المسألة وأطال فيها في الصارم المسلول، وبعض الأدلة التي ذكرها خاصٌّ بأهل الذمة دون المعاهدين والمستأمنين، كاستدلاله بلزوم الصغار وألاَّ أشدَّ منافاةً للصغار من إظهار سب ديننا وشتم نبينا صلى الله عليه وسلم، وأنَّ قتالهم واجب إلى غايةٍ وهي الجزية مع الصغار، فمهما لم تكن الغاية لم يسقط القتال، وبعضها تقدَّم عند الكلام على الإمامة في الكفر.

ومما استدلَّ به قوله تعالى: {**قاتلوهم يُعذِّبهم الله بأيديكم ويُخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين**}، فذكر أنَّ الله قد ضمن لنا شفاء الصدور بقتلهم، وفي ذلك ضمان التمكين من ذلك لأنَّه جاء جوابًا للشرط، وضمان التمكين من العدو لا يكون من كلِّ كافر بل هو مضمونٌ من الناكثين الطاعنين خاصَّةً، فدلَّ على عظيم فعلهم وأنَّهم استحقُّوا به القتل، واستُدِلَّ من هذا أيضًا بأنَّ ظاهر الآية أن شفاء صدور المؤمنين لا يكون إلاَّ بقتلهم وشفاء الصدور من مطلوبات الشارع، وفي هذا نظر من جهة أنَّ شفاء الصدر من الكافر ليس موجبًا مستقلاًّ لنقض عهده، فإنَّ الصدور تتغيَّظ الكفَّار مطلقًا، ويزداد تغيُّظها عند أسبابٍ وأمور كثيرة، ولا أشدَّ مما كان يوم الحديبية من تغيظ المسلمين على المشركين لمَّا رُدَّ أبو بصير وأبو جندل إلى المشركين يرسفان في القيود، ومع ذلك لم يُنقض العهد.

واستدلَّ بأحاديث منها حديث الشعبي في الأعمى الذي قتل جاريته اليهوديَّة لمَّا سبَّت النبي صلى الله عليه وسلم، وقد رُوي عن الشعبي مرسلاً وروي مسندًا عن الشعبي عن علي والراجح الإرسال، وقد رُوي معناه بسندٍ صحيحٍ عن عكرمة مرسلاً، ورُوي عن عكرمة عن ابن عباس مسندًا ولا يصحُّ، وهذان المرسلان يعضد أحدهما الآخر، ويؤيدهما سائر الأدلَّة.

ومن الأدلَّة قتل النبي صلى الله عليه وسلم كعب بن الأشرف لعنه الله، وقد كان ذلك بعد العهد لكنَّه لمَّا آذى الله ورسوله انتقض عهده، وقد استدلَّ الشافعيُّ بذلك وقال إنَّ أهل السير مجمعون على أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم أول ما نزل المدينة عاهد اليهود، وأطال أبو العباس ابن تيمية في الاستدلال لذلك وإثبات أنَّ العهد متقدِّمٌ على قتل

كعب بن الأشرف، وذكر كلاماً متيناً في المسألة، واستدل أيضاً بقتل النبي صلى الله عليه وسلم أبا رافع ابن أبي الحُقيق وهو كقتل ابن الأشرف.

ومن الأدلة التي استدل بها أبو العباس أمرُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم بقتل الجرادتين اللتين كانتا تُغنِّيان هجاءه صلى الله عليه وسلم، وقتل النساء محرم في الأصل، فإذا كان هجاؤه صلى الله عليه وسلم يُبيح قتل المرأة الحربية التي لا عهد بينها وبينه؛ فإن إباحة قتل المعاهد بذلك آكد إذ هو من أهل الحرب أصلاً، وبيننا وبينه ذمةٌ تمنع الطعن في ديننا، وفي هذا دليلٌ على انتقاض عهود المشركين بالطعن في الدين، قال ابن تيمية: حديث القينتين مما اتفق عليه علماء السير واستفاض نقله استفاضة يُستغنى بها عن رواية الواحد.

قلت: وقد يُستأنس لذلك بالنصوص الآمرة بقتال المعتدين، والعدوان إذا كان بالقتال اندفع بالقتال أو بانتهائهم دون قتال، وإن كان بالطعن في الدين فإن معرته ومضرته لا تزول إلا بقتل فاعله (على ما قرر ابن تيمية في ساب الرسول خاصة وهو متوجه في كل طاعن في الدين)، فيجب دفع العدوان بما يندفع به أياً كان؛ ففي هذا القدر ثبوت انتقاض عهودهم بالطعن في الدين.

والطعن في الدين يكون بسبِّ الله ورسوله، كما يكون بالطعن في شيءٍ من أحكام الدين، كالطعن في الجهاد ووصفه بالوحشية ونحو ذلك مما يكون على سبيل السبِّ إن علم الكافر أنه من الدين أما إن جهل ذلك وكان مثله يجهل مثل ذلك فلا يتوجه نقض العهد به، بل هو غلط في معرفة الدين قد يقع من آحاد المسلمين ويعذر بعضهم بجهله، فكيف بمن لا يلزمه أن يعرف الدين وتفاصيل أحكامه؟

أما الطعن الذي يظهر منه قصد الانتقاص والذمِّ للشريعة، فسواءٌ قليله وكثيره، وما كان طعناً في النبي صلى الله عليه وسلم أو طعناً في صحابته أو في شيء من أحكام الدين لا فرق بين شيءٍ من ذلك حيثُ دل الطعن فيه على الطعن في الدين دلالةً ظاهرةً، وكثيرٌ ممن يطعن في الجهاد اليوم من النصارى وغيرهم يقرُّون أن ذلك من سنة النبي صلى الله عليه وسلم ويعلمون أنه من دينه، ومنهم من يتلفظ بذلك صراحةً ويقول إن هذا هو الإسلام، فمثل هذا لو فُرض كونه معاهداً انتقض عهده وحل دمه ووجب قتله ولم يجُز أن يُعقد له عقدُ ذمةٍ أو أمانٍ بعد ذلك، بل هو واجب القتل مطلقاً.

وأما من طعن في الجهاد من المنتسبين إلى الإسلام، فيُنظر ما طعن فيه من الجهاد فإن طعن فيما لا يسع مسلماً جهله من مثل جهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهاد أصحابه، أو طعن في شيءٍ من أحكام الجهاد التي لا يجهلها مسلمٌ كمن يطعن في غنيمة الأموال من حيثُ الأصل ونحوها ومثله لا يجهله كفر ودخل في دلالة الآية على ما يأتي من تفصيلها، وإن كان مثله يجهله عُرِّف فإن أصر كفر.

وقوله تعالى: **{فقاتلوا أئمة الكفر}**، فيه هذا الحكم المذكور آنفاً من وجوب القتال بلا خيرةٍ لمن نقض العهد وطعن في الدين، أما من فعل أحد الأمرين: فنقض العهد بناقضٍ غير الطعن في الدين، أو طعن في الدين ولم يكن من المعاهدين، فلا تظهر دلالة الآية على حكمهما؛ أما ناقض العهد غير الطاعن في الدين فلا يدخل في الحكم هذا إجماعاً لا يضره مخالفة ابن حزم، وأما الطاعن في الدين الذي لم ينقض عهداً فسيأتي حكمه.

ولا يُقال إنّ الأمر بالقتال أمرُ إباحة بعد حظر لا أمر إيجاب؛ فيكونون كسائر الكفار الذين لا عهد لهم قد يُقاتلون وقد يُعاهَدون، لأنّه لو كان كذلك لما كان لذكر الوصف الزائد معنىً، وهو الطعن في الدين فإنّ الحكم عُلِّق بأمرين: هما الطعن في الدين ونكث العهود، ونكث العهد مبيحٌ للقتال بمفرده، فلمّا تردد الحكم بين أمرين أحدهما وهو الوجوب أثقل من الآخر وهو الإباحة، وعُلِّق هذا الحكم على مناطين أحدهما أشدُّ من الآخر، وعلمنا أنّ الحكم الأخفّ ثابتٌ بواحد من هذين الأمرين منفرداً؛ كان الظاهر أنّ ما في الآية تأسيسٌ لحكم زائد ليكون لذكر المناط الزائد فائدةٌ، والظاهر من ترتيب الحكم بالفاء على الأمرين أنّهما مناطٌ للحكم ليس أحدهما خارجًا منه، فكانت المناسبة مقتضيةً ترجيح وجوب القتال لا مجرّد إباحته.

ومما يدلُّ على كون قتال ناكثي العهود الطاعنين في الدين قتالاً واجبًا لا خيرة فيه: قوله تعالى: {**ولقد استُهزئ برسلٍ من قبلك فحاق بالّذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون**}، فأخبر الله عزّ وجلّ عن عقوبته الكونية على المستهزئين بالرسل؛ وهذا من الطعن في الدين، وقد أجرى الله عقوبات المخالفين في هذه الأمة على أيدي عباده المؤمنين، فهي عقوبةٌ واجبةٌ من الله عزّ وجلّ أجراها قدرًا فيما سبق، وكلّفنا بها شرعًا، ويمتنع أن تُجعل عقوبة على من استهزأ بسائر الأنبياء ولا تكون على من سبّ النبي الخاتم أفضل النبيين صلى الله عليه وسلم، وهذا مسلكٌ يستدلُّ به أبو العباس ابن تيمية في مواضع من كتبه.

وهذا قد دلّت عليه قرائنُ أيضًا منها القرائن المتصلة في الآية كقوله تعالى: {**إنّهم لا أَيْمَانَ لهم**} ويأتي الكلام عنه، ومن القرائن أنّ الآيات تقدّمت في إباحة دماء المشركين إلاّ من له عهدٌ، وأمرت بالاستقامة لهم ما استقاموا فكان معلومًا من ذلك أنّهم إن لم يستقيموا على عهدهم رجعوا إلى أصل الإباحة، ثمّ ذكرت الآيات ما ينتقلون به عن العهد إلى العصمة الدائمة وهو الإسلام، فكان المذكور من أحكامهم ثلاثة أحكام: وجوب الاستقامة لهم إن استقاموا، ووجوب مؤاخاتهم إن أسلموا، وجواز قتلهم إن لم يكن لهم عهد أو لم يستقيموا، ثمّ جاء هذا الحكم بما فيه من تغليظٍ مزيدٌ، والأصل فيه التأسيس لا التوكيد؛ فظاهره أنّه حكمٌ رابعٌ: وهو وجوب قتالهم إن نقضوا العهد نقضًا مغلّظًا.

وقد عُلِّل وجوب القتال بما يُؤكِّد ذلك وهو قوله تعالى: {**إنّهم لا أَيْمَانَ لَهُمْ**}، والمراد لا عهود لهم، وهذه العبارة تحتمل الحكم ببطلان عهودهم السابقة إذا فعلوا ذلك الفعل، فلا يكون فيها أكثر من الحكم بأنّ من نقض عهده فإنّه لا عهد بينكم وبينه فقاتلوه، ولا ينفي ذلك أن يُعاهَدَ عهداً جديداً، أو يُترك قتاله لمصلحةٍ ولو بلا عهد، وهذا التفسير ظاهرٌ ضعفه، وليس فيه زيادةٌ على ما تقرّر في الآيات السابقة من عدم الاستقامة لمن لم يستقم لكم، ومن الأمر بقتاله المتضمّن عدم العهد وإلاّ ما أُمر بقتاله، والتأسيسُ أولى من التأكيد، كما أنّ قراءة ابن عامرٍ للآية تخالف هذا التفسير ويأتي ذكرها، ويدلُّ على ضعف التفسير ببطلان العهود السابقة: أيضًا: فيُرجّح أحد المعنيين الآخرين الآتي ذكرهما.

والمعنى الثاني لقوله: {**لا أَيمان لهم**}، الخبر عنهم بعدم المحافظة على العهود فهم قومٌ لا عهود لهم يلتزمونها، فيكون المراد إذا نكثوا عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا هؤلاء القوم الذين لا يحفظون العهد ولا يلتزمونه، وهذا أقوى من المعنى الأوّل، ويحتمل أن يكون معناه إذا قُرن بالأمر بالقتال قبله أن قاتلوا أئمّة الكفر ولا تعاهدوهم لأنّهم لا أيمان

لهم، ولا فائدة من معاهدة من لا عهد له، فإذا فعل أحدٌ هذا الأمر فقد علمتم أنّه ممن لا عهد لهم فقاتلوهم، فيكون القتال على هذا ضدّ العهد ويُحمل الأمر بالقتال على الفور والاستمرار.

والمعنى الثالث؛ الإنشاء والحكم ببطلان أيمانهم، وهو كالمعنى الأول إلاّ أنّ المعنى الأوّل فيه الحكم ببطلان عهودهم السابقة لنقضهم العهد، أمّا المعنى الثالث ففيه الحكم ببطلان جنس العهود معهم، فهم قومٌ لا يُعقد لهم العهد، ولا يصحُّ لهم لو عُقد، ويكون قوله : {**لا أيمان لهم**}، نفيًا للصحّة، كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "**لا صلاةَ لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**"، فتكون الآية على هذا المعنى حكمًا على عهودهم وأيمانهم الحاضرة والمستقبلة بالبطلان.

وهذا المعنى تُؤيِّده قراءة ابن عامر للآية: {**إنّهم لا إِيْمان لهم**} بالكسر، والإيمانُ مصدرُ آمَنَ يُؤمن، والإيمان والتأمينُ بمعنىً، ومن أسماء الله عزّ وجلّ: {**المُؤْمِن**} وهو واهب الأمن مما يُخاف، والأصل في القراءات اتّحاد المعنى، وإذا كان في القراءة إجمالٌ واحتمال؛ ووجدنا قراءةً أُخرى مفسِّرةً= حملناها عليها، ودلّنا اللفظ الذي لا احتمال فيه على الوجه الصواب مما فيه احتمالٌ.

والنفي الوارد على تأمين هؤلاء المشركين، ليس واردًا على نفس العهدِ أو على فعلِ المشركينَ ليُقال إنّ المراد به الخبرُ عنهم أنّهم لا يحفظون العهود، إذ لو كان كذلك كان نظير قراءة ابن عامر -في غير القرآن- : إنّهم لا إيمان منهم، فينفي صحة العهد الواقع منهم، أمّا الإيمان لهم فإنّه العهد الثابت لهم، ونفيه واردٌ على فعل المسلمين من معاهدتهم فنفى الله ذلك، كما لو قلتَ اقتل فلانًا فإنّه لا احترام له، كما في قوله تعالى: {**أو لا تستغفرْ لهم**} فالنفي فيه وارد على فعل النبي صلى الله عليه وسلم لهم والمضارع فيها قد يُؤوّل فيكون لا استغفار لهم، وتكون اللام على هذا بدلاً من إضافة الفعل إلى فاعله، كما أنّ اللام قد تكون لمطلق الاختصاص، ويكون المراد الإيمان المتعلق بهم، سواء كان منهم أو لهم، ولكنّ الأوّل أظهر والله أعلم.

وهذا المعنى الّذي دلّت عليه الآية بالتفسير الأرجح لقراءة الجمهور، وبظاهر قراءة ابن عامرٍ، لا يُمكن تعليقه بكل من هو إمام في الكفر كما تقدّم، إذ تأمين أئمّة الكفر مشروعٌ كما تقدّم، وإنّما هو معلّقٌ بنقض العهود والطعن في الدين، ولذلك -إلى وجوهٍ أخرى تقدّمت- رجّحنا أنّ وصف الإمامة في الكفر وصفٌ طرديٌّ لكل من طعن في الدين ونكث اليمين من بعد العهد.

والتفسير الثاني للآية على قراءة الجمهور قد يدلُّ على هذا المعنى أيضًا؛ فإنّ من لازم الخبر عنهم بأن لا عهود لهم يحفظونها ولا أيمان يلتزمون بها= أن يمتنع عقد العهد لهم ومهادنتهم، لأنّ العهد لا يُمكن أن يُعقد إلاّ على الوثوق بالمُعاهد وأنّه يلتزمه ولو في غالب الظنّ، وهذا لا يُمكن مع من أخبر الله عنهم أنّهم ليس لهم عهودٌ يحفظونها ويلتزمونها، وكل من نقض العهد وطعن في الدين دخل في هذا الخبر وعلمنا أنّه لا عهدَ له، فلا يجوز لمن يعقد العهد وهو وليُّ المسلمين والناظر لهم في مصالحهم أن يعقد هذا العقد الذي يُعلم خلوُّه من المصلحة، وقد يُقال أيضًا: إنّ العقود مبنيّةٌ على مقصودات ووسائل لحصولها، وعقد الهدنة عقدٌ من المعقود، مقصوده أن يأمن كلٌّ من المتعاقدين الآخرَ مدّةَ العقد، فإذا عُلم أنّ مقصود العقد لا يحصل كان عقده لغوًا وتغريرًا بالمسلمين، وهذان وجهان فيهما ضعفٌ قد يُستدلُّ بهما على اتّحاد معنى التفسيرين باستلزام أحدهما الآخر، ويرد عليه أنّ للإمام أن يعقد عقدًا مع

قومٍ لا يحفظون الأيمان والعهود ولو علم ذلك منهم يقينًا، إذا أمن جانبهم وانتفى الضرر عن المسلمين بنقضهم، ويكون ذلك سياسةً من سياسة الحرب كتخويف عدوٍّ غيرهم إذا رأى بين المسلمين وبين القوم الآخرين هدنةً، أو يريد بذلك أن يستظهر عليهم إذا نقضوا العهد وتظهر حجّته وتضعف نفوس عدوّه إذا علموا أنّهم مستحقّون للعقوبة ناكثون للعهد، وقد يُريد بها أشياء أُخرى من السياسة فيبطل الاستدلال بالتفسير الثاني على معنى التفسير الثاني، وينتقض التلازم بين كونهم لا يحفظون العهود وتحريم عقد العهود لهم.

وقد استُدلّ بهذه الآية على كفر من طعن في الدين ممن ينتسب إلى الإسلام، وعلى وجوب قتله دون اختيارٍ فيه ودون استتابةٍ، وهذا الحكم يحتمله لفظ الآية؛ فإذا قلنا إنّ اليمين في قوله: نكثوا أيمانهم تشمل العهد مع الله والعهد مع خلقه، كان قوله تعالى: **{فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين}**، بيانًا لهذه اليمين، وتكون الآية في فريقين من الناس: **الأوّل**: من عاهد من المشركين ثمّ نقض عهده وطعن في الدين، **والثاني**: من أسلم ثمّ نقض عهد الإسلام وطعن في الدين؛ وقد قال بعض المفسّرين في قوله تعالى: **{قالوا إنّكم كُنتم تأتوننا عن اليمين}** أي من قبل الدّين، وذكروا استعمال اليمين بمعنى الدين كما تقدّم، فلو سلّمت هذه الدلالة كانت هذه الآية ظاهرةً في وجوب قتل الطاعن في الدين وبعض الأحكام التي اختصّ بها ويأتي تفصيلها.

وإن قلنا إنّ المراد باليمين العهد الذي يكون بين المسلمين والكفّار، فإنّ عقد الإسلام داخلٌ بقياس الأولى: فإنّ كل ما يثبت بالعهد بين المسلمين والكفّار يثبت بعقد الإسلام مثله وزيادةٌ عليه مما هو موضوع العهدِ ومقتضاه: ومنه أمانه من المسلمين وأمان المسلمين منه، بل للمسلم بعدُ مزيدُ الأمنِ والحفظِ لحقوقه والأخوّة في الدين بحقّ الإسلام، فإذا كان من عاهد ثمّ نكث العهد وطعن في الدين مستحقًّا للقتل، فإنّ من آمن ثمّ نكث الإيمان وطعن في دين الإسلام أولى منه بالقتل وسائر الأحكام المذكورة في الآية، ويثبت ذلك من وجهٍ آخرَ: أنّ العهد ليس فيه إلا نقض ميثاق بينه وبين الناس، أمّا الردة فهي نقضٌ لميثاق الإيمان بينه وبين ربه، ولميثاق المؤمنين وعهدهم فيما بينه وبينهم.

وقد تقدّم الكلام في معنى نفي الأَيْمَانِ عن المعاهدين الطاعنين في الدين الناكثين لعهد الأمان مع المسلمين، ويبقى الكلام عن معنى نفي الأَيمانِ عن المرتدين الناكصين عن عهد الإيمان مع رب العالمين، ففي نفي أيمانِهم أمران:

<u>الأوّل: انتفاؤها في الحال</u>، ورجوعهم عن عصمة الدم والمال إلى إهدارها، وعن الأحكام التي ثبتت بتلك العهود إلى ضدّها، كما تقدّم في المعاهدين، وتكون للمعاهد نقضًا لعهده وللمسلم ردّةً عن إسلامه.

والحكم بردة الطاعن في الدين مجمعٌ عليه في الأصل، لا يختلف فيه اثنان من أهل الإسلام والمنتسبين إليه حتى المرجئة، إلاّ طائفةً من غُلاة الجهمية السالفين والخالفين، وقد دلّت عليه الأدلّة المستفيضة من كتاب الله وسنة رسوله وإجماع المسلمين، مما يضيق المقام عن إثباته.

ولا فرق بين الطعن في الدين كله أو في أصله، والطعن في بعض أحكامه على تفصيلٍ يأتي، بل من كفر بشيءٍ من الكتاب أو بحكمٍ من الأحكام فقد كفر بالكتاب كله وبالدين كله، كما قال الله للمستهزئين الذين استهزؤوا بالدين في غزوة تبوك: **{ولئن سألتهم ليقولُنّ إنّما كُنّا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون * لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم}**، فجعل الله قولَهم استهزاءً به وبآياته وبرسوله، وإنّما كان قولهم: ما رأينا مثل قرّائنا هؤلاء

أرغب بطونًا ولا أكذب ألسنًا ولا أجبن عند اللقاء كما صحّ من حديث ابن عمر رضي الله عنه، فجعل الله ذلك استهزاءً بالجميع، وقال تعالى عن قوم نوح: **{وقوم نوحٍ لمّا كذّبوا الرسل أغرقناهم}**، وقال: **{كذّبت قوم نوحٍ المرسلين}**، مع أنّ قوم نوحٍ لم يُبعث إليهم إلاّ رسولٌ واحدٌ، لكنّ التكذيب ببعض الرسل كالتكذيب بجميعهم، قال تعالى: **{إنّ الّذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يُفرّقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعضٍ ونكفر ببعضٍ ويريدون أن يتّخذوا بين ذلك سبيلاً * أولئك هم الكافرون حقًّا وأعتدنا للكافرين عذابًا مهينًا * والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرّقوا بين أحد منهم أولئك سوف يُؤتيهم أجورهم وكان الله غفورًا رحيمًا}**، وقال لبني إسرائيل: **{أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعضٍ فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلاّ خزيٌ في الحياة الدنيا ويوم القيامة يُردّون إلى أشدّ العذاب وما الله بغافلٍ عمّا تعملون}**، وقد كفر اليهود والنصارى بكفرهم ببعض الدين، فقال الله عن اليهود: **{فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسيةً يحرّفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظًّا مما ذكّروا به ولا تزال تطّلع على خائنةٍ منهم إلاّ قليلاً منهم فاعفُ عنهم واصفح إنّ الله يحبُّ المحسنين}**، ثمّ قال عن النصارى: **{ومن الّذين قالوا إنّا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظًّا مما ذُكّروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف يُنبّئهم الله بما كانوا يصنعون}**، ومن المعلوم بالضرورة أنّ اليهود والنصارى وسائر الكفار لم يكونوا يكذّبون بالدين كلّه، بل لا بدّ أن يكونوا مؤمنين ببعضه كافرين ببعض، فمنهم من آمن بوجود الله وربوبيته، ومنهم من آمن بالرسل كلهم إلا خاتمهم صلى الله عليه وسلم كالنصارى، ومن آمن بكثير من الرسل وكفر ببعضهم كاليهود وغير ذلك.

وأمّا التفصيل في الطاعن في الدين، فإنّه يختلف باختلاف الأحوال والمقاصد وذكر ذلك على وجه الاستيعاب يطول جدًّا، وحاصل الباب:

أنّ من طعن فيما يعلم أنّه من الدين كفر، ومن طعن فيما لا يجهله مثله من الدين كفر، ومن قصد الطعن في الدين كفر ولو طعن فيما يظنُّه من الدين وليس منه؛ كل واحدٍ من هذه الأحوال الثلاث كفرٌ مستقلٌّ.

ومن طعن فيما يجهل أنّه من الدين، مما يمكن أن يجهله مثله، ولم يكن يقصد الطعن في الدين، لم يكفر، لا بدّ من اجتماع ثلاثة هذه الشروط لئلاّ يكون كفرًا.

ومن الطعن في الدين المعلوم من الدين بالضرورة الذي لا يسوغ أن يجهله أحد: الطعن في الله ورسوله والقرآن، ومن الذي لا يجهله أكثر الناس: الطعن في أصل الجهاد، ومن الطعن الذي يُؤاخذ به من يُعلم أنّه طعن فيما لا يجهله مثله: طعن من له شيء من العلم الشرعي فيما فعله النبي صلى الله عليه وسلم من أمر الجهاد: كالاغتيالات، وقتل النساء والأطفال بغير قصدٍ في البيات، ونحو ذلك من بعض تفاصيل الأحكام التي يُعلم يقينًا أنّه لا يجهل أنّ النبي صلى الله عليه وسلم فعلها.

ولا بد من التفريق بين من يكذب على المجاهدين فيزعم أنّهم تعمدوا قتل النساء والأطفال ونحو ذلك، ثم يطعن في فعلهم، أو يتحدث عن واقعةٍ معيّنةٍ دون أن يُبيّن ما يقصد أهو الطعن في جنس الفعل الذي فعلوه أم الطعن في عين

الواقعة التي يتحدث عنها، ويكون كلامه مجملاً لا يدلُّ على هذا ولا على هذا، لا بد من التفريق بينهم وبين الطاعن في أصل الحكم الشرعي من جواز قتل النساء والأطفال في تلك الحال.

ولا يُقبل للطاعن في الدين ممن لا يجهل مثله إباحة قتل النساء في البيات تأويلٌ إلا أن يكون ممن يقول بتحريم قتل النساء مطلقًا ويرى نسخ حديث الصعب بن جثّامة، وهو قولٌ شاذٌ أخذه بعضهم من لفظ شاذ يُروى في حديث الصعب بن جثّامة، لكنه شبهةٌ لمن أخذ به تدرأ عنه الكفر إن طعن في الحكم الذي يراه منسوخًا.

والتفصيل في هذه المسألة كلُّه فرعٌ على أحكام الجاهل والمتأوِّل ممن ارتكب شيئًا من المكفِّرات، فحيث ساغ التأويلُ أو عُذِر بالجهل في سائر المسائل كان عذرًا في هذه المسألة.

<u>**الأمر الثاني مما دلَّ عليه نفيُ الأَيمان**</u>: نفيها في المستقبل، وهو ما قرَّرنا أنَّه ظاهر الآية، وتفسير نفي اليمين والعهد للمرتدِّ في مستقبل الزمان يحتمل أمرين:

الأوَّل: أنَّه ما دام مرتدًّا لا يجوز تأمينه ويجب قتله وقتاله، وذلك لأنَّ قتل المرتدِّ حدٌّ من الحدود لا يجوز أن يُعطَّل، فإذا كان من الطاعنين في الدين تغلَّظت ردَّته وكان قتله أوجب.

الثَّاني: أنَّه إذا ارتدَّ أُبيح دمه لم يحرِّمه شيءٌ، ولم يحقن دمه بسبب من الأسباب، حيث كانت ردَّته طعنًا في الدين، وهذا مبنيٌّ على عدم قبول توبة المرتدِّ إذا طعن في الدين، وهو روايةٌ في مذهب الحنابلة، وقال به جمع من أهل العلم وإنَّما رأيتُ نصوصهم في سابِّ الله ورسوله خاصَّةً، وما وقفتُ في مصنَّفات الفقه على أحدٍ علَّق الحكم بالطعن في الدين، إلا أنَّ من أهل العلم من استدلَّ بهذه الآية وهي ظاهرةٌ في المعنى المراد، والله أعلم.

وقد دلَّ قوله تعالى: {**إنَّهم لا أيمان لهم**} على عدم قبول توبة الطاعن في الدين، سواء كان من المرتدِّين أو كان من المعاهدين، فهذا ظاهر اللفظة لكن يُشكل عليه ختم الآية بالتعليل بالانتهاء والظاهر أن الانتهاء عن الطَّعن يكون بالسكوت عنه وإعلان الرجوع والبراءة منه وإن لم يُقتل الطاعن، وهذا حقٌّ لكنَّه في التائب قبل القدرة دون غيره على ما يأتي، وقد يُقال: إنَّ المراد أنَّ قتالهم سبب للانتهاء ولا يلزم انتهاء عين الطاعن بل يكون المراد أن ينتهي غيره عن ذلك ويرتدع به، كما يُشكل عليه أيضًا ترك النبي صلى الله عليه وسلم بعض الطاعنين في الدين لمَّا جاؤوه تائبين؛ فأمَّنهم وقبل توبتهم، ويأتي الجواب عن هذا.

وأقوى منه في الدلالة على هذا: إلحاقُ الطاعنين في الدين بالَّذين يُحاربون الله ورسوله، والحرابة تكون بالقتل والإخافة وأخذ المال، كما تكون بسبِّ الدين والطعن فيه والاستهزاء بأهله وما أشبه ذلك كالتشبيب بنساء المؤمنين ونحو ذلك، قال تعالى: {**إنَّما جزاء الَّذين يُحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادًا أن يُقتَّلوا أو يُصلَّبوا أو تُقطَّع أيديهم وأرجلهم من خلافٍ أو يُنفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذابٌ عظيمٌ * إلاَّ الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أنَّ الله غفور رحيم**}، فلم يعف عن التائب بعد القدرة وإنَّما قُبلت من التائب قبل القدرة، فهذا في إراقة الدماء وأخذ الأموال، فكيف بسبِّ الله جل وعلا والطعن في الدين، وقد استدلَّ بهذا أبو العباس ابن تيمية في الصارم وابن القيم في الأعلام .

وقوله: **{لا أيمان لهم}** عامٌّ يدخله الاستثناء في حقِّ المعاهدين من الكفّار الأصليين إذا طعنوا في الدين، وفي حقِّ المرتدِّ الطاعن في الدين، ولذلك حالان:

الحال الأولى: أن يتوب قبل القدرة عليه، فقيل بوجوب قبول توبته في الظاهر، للأصل المجمع عليه في قبول توبة التائب من الكفر، وهذه صورة من صور ذلك الأصل، ولأدلة أخرى نذكر منها دليلين:

الأول: قوله تعالى في المحاربين: **{إلّا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أنّ الله غفورٌ رحيم}**، وقد اختلف العلماء في إلحاق سائر الحدود بالحرابة على أقوال مرويّة في مذهب أحمد وغيره، وصحّة هذا الحكم فيما هو أخفُّ من الحرابة من الحدود قريبةٌ بقياس الأولى، وإن كان من الفقهاء من يُطلق نفي القياس في الحدود لأنّها عقوباتٌ توقيفيّة، وقد يُقال: إنّ التوقيف في الجملة لا ينفي أن يُعقل وجه الترجيح، فيُعلم أنّ هذا الحكم أولى من هذا أيًّا كانت العلّة، وقد يُؤخذ من وجهٍ آخر كالتعليل بالحكمة فيُقال: إن كان هذا في الحرابة مع ما فيها من التغليظ فغير الحرابة من الأحكام أولى بالتخفيف؛ كما قال ابن القيم في الأعلام: "ومن تأمل المطابقة بين الأمر والنهي والثواب والعقاب وارتباط أحدهما بالآخر علم فقه هذا الباب، وإذا كان الله لا يعذب تائبًا فهكذا الحدود لا تقام على تائب، وقد نص الله على سقوط الحد عن المحاربين بالتوبة التي وقعت قبل القدرة عليهم مع عظيم جرمهم، وذلك تنبيه على سقوط ما دون الحراب بالتوبة الصحيحة بطريق الأولى"، ثم استشهد على ذلك بحديثين فيهما لينٌ، وهذه وجوهٌ فيها قوّةٌ وليست مما يُمكن الاعتماد عليه في الجزم بمثل هذا الحكم.

الثاني: أنّ النبي صلى الله عليه وسلم تاب على بعض الطاعنين في الدين ممن تابوا قبل القدرة عليهم، كابن أبي السرح وغيره، ويُستشهد له بأنّ النبي صلى الله عليه وسلم عفا عمّن استؤمن له قبل أن يأتيه، وإنّما قُتل من وُجد مقدورًا عليه كابن خطل ومقيس بن صبابة، وأراد أن يُقتل ابن أبي السرح وكان جاءه بغير استئمانٍ سابق.

وفي هذا القول ضعفٌ فلو علم ابن أبي سرح وغيره قبل أن يأتوا النبي صلى الله عليه وسلم أن لو استؤمن لهم كان لازمًا عليه تأمينهم والعفو عنهم ما احتاجوا إلى طلب الأمان، بل كان يكفيهم أن يُبلّغَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أنّهم تائبون ثمّ يأتونه آمنين، والنبي صلى الله عليه وسلم ما عفا عنهم بتوبتهم وحدها بل أمّنهم وقبِل منهم.

على أنّ في القول بأن من قتلهم النبي صلى الله عليه وسلم بمكة كانوا غير مقدور عليهم نظرٌ، يأتي بيانه قريبًا إن شاء الله.

وقيل لا تُقبل توبته، فليس كل الحدود مثل الحرابة في العفو عن التائب قبل القدرة، فما كان فيه حقُّ مخلوقٍ كالقذف والقتل لا يسقط بالتوبة قبل القدرة ولا بغيرها إلّا بإسقاط صاحب الحقِّ، واختار أبو العباس ابن تيمية قبول التوبة فيما عدا سبِّ النبي صلى الله عليه وسلم لأنّه حقُّ آدميٍّ لم يُسقطه، وهذا تفريقٌ حسنٌ مبنيٌّ على الفرق بين الحد الذي هو حقُّ آدميٍّ معيّن، والحدِّ الذي هو حقُّ الله عز وجل، وهو تفريقٌ صحيحٌ مجمعٌ عليه في الجملة، ولكن يردُ عليه أنّ حق الآدمي (المحض أو المُغلّب) لا يثبت إلّا بطلب المستحقِّ على الصحيح من القولين، وهذا عام في العقود وفي الحدود، كحدِّ القذف والقصاص، فلا يُحكم بقتل أحدٍ لحق النبي صلى الله عليه وسلم البشريِّ إلّا إن علمنا أنّه طلب إقامته عليه، وهذا غير ممكن؛ فالأدلّة فيها قتل الطاعنين بأمرٍ من النبي صلى الله عليه وسلم، فإن

قيل إنَّ أمره صادر عن مقام النبوَّة ألغينا حقَّ المخلوق وحكمنا بأنَّ قتلهم لحق الخالق، وإن قلنا إنَّ أمره لحقه البشريِّ فلا دليل عندنا على استمرار الأمر للحق البشريِّ بعد موته صلى الله عليه وسلم.

فإن قيل: إنَّ أخذه بحقه البشري دليلٌ على طلبه فيبقى بعد موته، قلنا: وقد ثبت إسقاطه ذلك الحقَّ بعفوه عن بعض من نذر دمه، ويبقى العفو محتملاً عمَّن بعده، ولو أنَّ رجلاً طلب حقَّه من ألفِ رجلٍ، ما كان لنا أن نُجري الحكم على هذا لو استحقَّ شيئًا من رجلٍ بعد الألف حتَّى نعلم أنَّه طلبه، فكذلك هنا.

وأيضًا: فإنَّ حقَّ الآدمي لا يثبت بعد موته، بل لا يثبت إلاَّ في حياته كما في القذف، وإن كان يُستوفى بعد موته كما في القصاص وحقوق المال؛ ولا دليل على التفريق بين حقِّ النبي صلى الله عليه وسلم وحقوق سائر الناس من هذا الوجه، فمن سبَّ النبي صلى الله عليه وسلم في حياته ثبت في حقه أمران هما الطعن في الدين وفي مقام النبوة، والحق البشري للنبي صلى الله عليه وسلم، أمَّا من سبَّه بعد موته فهو مرتدٌّ طاعنٌ في الدين وفي مقام النبوة وفي شخص النبي، ولكن الحق البشري لا يثبت عليه بذلك.

وثمرة هذا التفريق إلحاق الطاعن بالنبي صلى الله عليه وسلم بسائر الطاعنين إذا تاب قبل القدرة، فيُعفى عنه ويُدرأ عنه الحدُّ، وكذا كلُّ طاعنٍ في الدين تاب قبل القدرة عليه إن كان من المسلمين، وكلُّ كافرٍ أسلم قبل القدرة عليه سواءٌ تقدَّم له عهدٌ يحقن دمه أم لا.

<u>الحال الثانية:</u> أن يتوب بعد القدرة عليه.

كلُّ موضعٍ قيلَ فيه بقتل الطاعن في الدين إذا تاب قبل القدرة، فإنَّ التائب بعد القدرة أولى بالقتل في ذلك الموضع، ومن عفا عن التائب قبل القدرة؛ فإن جعل العفو من باب قوله تعالى: **{إلاَّ الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم}** لم يعفُ عن التائب بعد القُدرة، وإن جعل العفو اختيارًا للنبي صلى الله عليه وسلم ولمن بعده من الأئمَّة، والقتل قتل سياسةٍ لا حدٍّ —كالحنفية– جوَّز العفو بعد القدرة.

والصواب عدم العفو في شيءٍ مما تُستحق به الحدود عمَّن تاب بعد القدرة عليه، وإنَّما يُعفى عن التائب قبل القدرة كالحرابة وغيرها من الحدود.

والقدرة التي يُعلَّق بها الحكم قدرتان:

القدرة في حقِّ الأفراد: وهي وقوعهم في يد من يُقيم الحدَّ، وعدم امتناعهم أو اختفائهم عنه.

والقدرة في حقِّ الطوائف ومن لحق بها: ولا يلزم فيها هذا، بل يكفي أن تُكسر شوكتهم وتزول منعتهم، ويؤخذوا وهم في البلد أو الطائفة التي كُسرت قبل امتناعهم وتحيُّزهم إلى غيرها، ولهذا الفرق صورٌ متفق عليها، منها: من أسلم من أهل حصنٍ أو قريةٍ بعد أن تُفتح وينزلوا على حكم الإمام؛ فإنَّ الرق لا يزول عنه بإسلامه، ومن فرَّ منهم ولحق بدار الحرب أو بطائفةٍ آخرين ثمَّ أسلم وجاء مختارًا لم يجز استرقاقه بل هو مسلمٌ حرٌّ كسائر المسلمين؛ وعليه فإنَّ ابن أبي السرح ومن حاله حاله ممن أهدر النبي صلى الله عليه وسلم دماءهم عام الفتح لم يتوبوا قبل القدرة بل هم تائبون بعد

القدرة عليهم، لكن تبقى مسألةٌ مشكلةٌ وهي إن زالت منعة قومه، لكنّه اختفى وطُلب فلم يُوجَد فهل تكفي القدرة السابقة عليه أم لا بدّ أن يكون مقدورًا عليه بما يُقدر على الأفراد غير الممتنعين، في هذا موضع نظر وتأمُّل، وقد يُقال إنّه قبل أن يختفي مقدورٌ عليه، فلما اختفى كان خارجًا عن القدرة عليه ممتنعًا امتناع الأفراد، لكن لا يُمكن أن يكون ممتنعًا إلاّ بعد اختفائه مدةً وطلبه ثمّ لا يوجد، وهو قدم إلى النبي صلى الله عليه وسلم في هذه المدّة، والله أعلم.

فإن قيل: كيف عفا النبي صلى الله عليه وسلم عن قومٍ بعد القدرة عليهم، قلنا: كان الأمر في حياته كذلك إذ هو حقُّ مخلوقٍ شاركه حق الله عز وجل، فغُلِّب حق المخلوق وجاز له العفو كالقذف، وهذا جواب أبي العباس ابن تيمية عن هذا الإشكال، وهو جوابٌ محكمٌ لا تجتمع الأدلّة ولا تستقيم المسألة إلاّ به فيما ظهر لي، وأمّا بعد وفاته فالظاهر سقوط حقِّ المخلوق كما سلف، وبقاء حقِّ الله المتعلق بالطعن في الدين، فيكون من لزمه حقّان لله وللمخلوق جاز سقوط الحد عنه، ومن سقط عنه أحدهما وبقي الآخر لم يجز سقوط الحد، كما نقول في القاذف إذا قذف حيًّا ولو كان إمامًا من أئمة المسلمين يُجلد إن طلب القاذف ولا يُمسُّ بسوءٍ إن عفا عنه، وإذا كان المقذوف ميتًا يُعزّر باجتهاد الإمام ولا يسقط عنه التعزير إن كان ارتكب عظيمًا في قذفه، وهو من الفروق المستغربة وإن كان فرقًا صحيحًا، أما استغرابه فلأنّ العقوبة تثبت في الأقلِّ وتنتفي في الأكثر، وأمّا صحّته فلصحة مُتعلّق التفريق وبنائه على أصولٍ صحيحةٍ منها قاعدة تغليب حقِّ المخلوق على حقِّ الخالق إذا اجتمعا وهي قاعدةٌ مشهورةٌ في الحدود وفي الفرائض ولها دخول في أبواب كثيرة من أبواب الفقهاء، وقد ذكر ابن سعدي جملةً من الفروق الصحيحة التي قد تُستغرب في أبواب الفقه المختلفة في كتابه "القواعد والأصول الجامعة، والفروق والتقاسيم البديعة النافعة"، وهو كتاب حسن، وفي كتب القواعد والفروق جملةٌ مستكثرةٌ من هذه الفروق منها ما هو فرقٌ صحيحٌ لا مدخل إليه، ومنها ما لا يُسلّم.

فأمّا توبة المرتدُّ فدخوله الإسلام، وأمّا المعاهد فلا يكفي اعتذاره عن فعله، بل لا بدّ في الواحد منهم أن يُسلم قبل القدرة، ولا بدّ في الجماعة أن يبرؤوا من فعل الطاعن في الدين، ولا يحولوا بين المسلمين وبينه، وذلك أنّ اعتذار المعاهد لا يُرجع العهد بخلاف إسلام المرتدِّ فإنّه يُرجع وصفه بالإسلام، وأعلى منه إسلام المعاهد أو الحربي.

وحاصل هذه المسألة الأخيرة أنّ المسلم والمعاهد والحربي إن تابوا قبل القدرة حُقنت دماؤهم، وإن قُدر عليهم قبل التوبة لم تُحقن دماؤهم ووجب قتلهم، سواءٌ في ذلك الطاعن في النبي صلى الله عليه وسلم، والطاعن في الدين كسابِّ الله عز وجلّ وساب الشرائع، والتوبة من الكافر إنّما هي على المعنى الذي قدّمنا.

وما تقدّم من تحريم تأمين الطاعنين في الدين، من الكفار الأصليين والمرتدين عن الدين، يُستثنى منه الرسول (من قومٍ إلى قومٍ – اتّفاقًا)، أمّا الرسول المرتدُّ فلما في حديث نعيم بن مسعود الأشجعي عند أحمد وأبي داود بسندٍ مقاربٍ، وحديث ابن مسعود عند أحمد والنسائي في الكبرى وابن حبان في صحيحه وغيرهم من حديث ابن مسعود بأسانيد جياد أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لرسولٍ لمسيلمة: "**لولا أنّك رسول لقتلتُك**"، وهذا نصٌّ في الرسول المرتدِّ، وأمّا الرسول الكافر كفرًا أصليًّا فهو داخلٌ في النصِّ لعدم الفارق المؤثِّر بينه وبين المرتدِّ، بل المرتدُّ أغلظ منه فيثبت فيه الحكم بالأولى، والأولوية هنا من جهة تنقيح المناط لا من باب قياس الأولى فهي أقوى من أولويّة القياس لدخولها في دلالة اللفظِ والمعنى معًا، والقياس يدخل في دلالة المعنى وحدها، بل هي أقوى من مورد النصِّ لتيقُّن أنّ

الحكم متعلّق بالقدر المشترك، مع ثبوت وصف زائد معلوم تأثيره في الحكم، فدلالة النص على عصمة الرسول الكافر الأصلي أعظم من دلالته على عصمة الرسول المرتدّ.

وما ذُكر من قبول توبة التائب قبل القدرة عليه، يُستثنى منه الزنديق عند المالكية والحنابلة في إحدى الروايات الثلاث والحنفية في وجه، والشافعية في بعض الوجوه الخمسة في مذهبهم في المسألة؛ استدلالاً بقوله تعالى: **{إلاّ الّذين تابوا وأصلحوا وبيّنوا}**، والزنديق لا يُمكن أن يُبيّن لقيام كفره على الاستتار والاختفاء، وتوبته بعد الاستتابة لا يُفرّق بينها وبين عزمه على العود إلى ما كان عليه من الاختفاء بالكفر وإظهار الإسلام، واستدلُّوا أيضًا بقوله عز وجل: **{إنّ الّذين آمنوا ثمّ كفروا ثمّ آمنوا ثمّ كفروا ثمّ ازدادوا كفرًا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً}**.

ورجح ابن القيم في المسألة أنّ توبة الزنديق قبل القدرة عليه إذا قارنها صلاح حاله وظهور توبته مقبولة في كلام له؛ قال في أعلام الموقعين (3/131 – 133): **السر في قبول توبة الكافر دون الزنديق**؛ وههنا قاعدة يجب التنبيه عليها لعموم الحاجة إليها وهي أن الشارع إنما قبل توبة الكافر الأصلي من كفره بالإسلام لأنه ظاهر لم يعارضه ما هو أقوى منه فيجب العمل به لأنه مقتض لحقن الدم والمعارض منتف، فأما الزنديق فإنه قد أظهر ما يبيح دمه، فإظهاره بعد القدرة عليه للتوبة والإسلام لا يدل على زوال ذلك الكفر المبيح لدمه دلالة قطعية ولاظنية؛ أما انتفاء القطع فظاهر، وأما انتفاء الظن فلأن الظاهر إنما يكون دليلاً صحيحًا إذا لم يثبت أن الباطن بخلافه، فإذا قام دليل على الباطن لم يُلتفت إلى ظاهر قد عُلم أنّ الباطن بخلافه، ولهذا اتفق الناس على أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بخلاف علمه وإن شهد عنده بذلك العدول، وإنما يحكم بشهادتهم إذا لم يعلم خلافها، وكذلك لو أقر إقرارًا علم أنه كاذب فيه مثل أن يقول لمن هو أسن منه هذا ابني لم يثبت نسبه ولا ميراثه اتفاقًا، وكذلك الأدلة الشرعية مثل خبر الواحد العدل والأمر والنهي والعموم والقياس إنما يجب اتباعها إذا لم يقم دليل أقوى منها يخالف ظاهرها، **وإذا عرف هذا فهذا الزنديق قد قام الدليل على فساد عقيدته وتكذيبه واستهانته بالدين وقدحه فيه** فإظهاره الإقرار والتوبة بعد القدرة عليه ليس فيه أكثر مما كان يظهره قبل هذا؛ وهذا القدر قد بطلت دلالته بما أظهره من الزندقة فلا يجوز الاعتماد عليه لتضمنه إلغاء الدليل القوي وإعمال الدليل الضعيف الذي قد ظهر بطلان دلالته، ولا يخفى على المنصف قوة هذا النظر وصحة هذا المأخذ، وهذا مذهب أهل المدينة ومالك وأصحابه والليث بن سعد وهو المنصور من الروايتين عن أبي حنيفة وهو إحدى الروايات عن أحمد نصرها كثير من أصحابه بل هي أنص الروايات عنه. وعن أبي حنيفة وأحمد أنه يستتاب وهو قول الشافعي، وعن أبي يوسف روايتان إحداهما أنه يستتاب وهي الرواية الأولى عنه، ثم قال آخرًا: أقتله من غير استتابة، لكن إن تاب قبل أن يُقدر عليه قبلت توبته، وهذا هو الرواية الثالثة عن أحمد.

ويالله العجب كيف يقاوِمُ دليلُ إظهارِهِ للإسلام بلسانه بعد القدرة عليه أدلةَ زندقته وتكرُّرِها منه مرةً بعد مرة وإظهاره كل وقت للاستهانة بالإسلام والقدح في الدين والطعن فيه في كل مجمع، مع استهانته بحرمات الله واستخفافه بالفرائض وغير ذلك من الأدلة ولا ينبغي لعالم قط أن يتوقف في قتل مثل هذا، ولا تُترك الأدلة القطعية لظاهر قد تبين عدم دلالته وبطلانها، ولا تسقط الحدود عن أرباب الجرائم بغير موجب.

نعم؛ لو أنه قبلَ رفعه إلى السلطان ظهر منه من الأقوال والأعمال ما يدل على حسن الإسلام وعلى التوبة النصوح، وتكرر ذلك منه لم يقتل كما قاله أبو يوسف وأحمد في إحدى الروايات وهذا التفصيل أحسن الأقوال في المسألة.

ومما يدل على أن توبة الزنديق بعد القدرة لا تعصم دمه قوله تعالى **{قل هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا}** قال السلف في هذه الآية: **{أو بأيدينا}**؛ بالقتل إن أظهرتم ما في قلوبكم، وهو

كما قالوا لأنّ العذاب على ما يُبطنونه من الكفر بأيدي المؤمنين لا يكون إلا بالقتل، فلو قُبِلت توبتهم بعد ما ظهرت زندقتهم لم يمكن المؤمنين أن يتربصوا بالزنادقة أن يصيبهم الله بأيديهم، لأنهم كلما أرادوا أن يعذبوهم على ذلك أظهروا الاسلام فلم يُصابوا بأيديهم قط، والأدلة على ذلك كثيرة جداً، وعند هذا فأصحاب هذا القول يقولون نحن أسعد بالتنزيل والسنة من مخالفينا في هذه المسألة المشنعين علينا بخلافها وبالله التوفيق. انتهى كلامه رحمه الله.

فائدة: نبّه أبو العباس ابن تيمية كما في المجموع (206/35): إلى أنّ القائلين بعدم قبول توبة الزنديق لا يمنعون الحكم بإسلامه بل يُعاملونه معاملة المسلم ويقتلونه حداً ويجعلون ماله لوارثه واستدلّ على ذلك بمعاملة الصحابة المنافقين، وقد يُعترَض على الاستدلال بأنّ تلك المعاملة للمنافقين هي حيثُ لم يحكم عليهم بالردة وإنّما كان نفاقهم من لحن القول وما لا تقوم به بيّنة ونحو ذلك، أمّا الزنديق المحكوم عليه بالردة بعد ثبوت كفره بالبيّنة فالمدّعي التفريق بينه وبين سائر المرتدّين عليه الدليل، وكلام ابن القيّم السالف فيه معارضةٌ لما ذكر أبو العباس فإنّ ابن القيم استدلّ لقتل الزنديق بأنّ ظاهره الكفر ولو أظهر الإسلام، ومقتضى ذلك أنّه يُقتل بهذا الظاهر وهو كفره وإن أظهر التوبة، وحاصل كلامه أنّ التوبة دليلٌ ضعيفٌ مطّرح في حقّ الزنديق فبقي على أصل الكفر، ومعلومٌ أنّ قتله على هذا يكون قتلاً على الردة لا حدّاً من الحدود، على أنّ في تشبيه ابن القيم الزندقة بالحدود والجرائم التي تستحق العقوبة إذا رُفعت إلى السلطان معارضةً هذا الدليل.

والحكم بقتل الزنديق يتردد بين أصلين:

الأوّل: الحدود، واستحقاق أصحابها العقوبات إذا رُفعوا إلى السلطان، وعدم سقوطها عندئذٍ بالتوبة، فإن جعلنا الزندقة منها، حكمنا بإسلام الزنديق إن أظهر التوبة ولم نُسقط عنه القتل، وعاملناه بما أشار إليه ابن تيمية من قتله حدّاً ومعاملته معاملة مسلم، ومناط الحكم عليه ما قلنا بكفره لأجله، فيكون الحدُّ عقوبةً على عين الأقوال التي قالها والأعمال التي عملها، ومما يُستدلُّ به لهذا الأصل غيرُ ما تقدّم قتل ابن مسعودٍ لابن النوّاحة، وقد استدلّ به بعض أهل العلم، لأنّ ابن مسعودٍ قبل توبة من معه ولم يقبل منه، وهذا ضعيفٌ؛ فإنّ الذين معه وقبل منهم ابن مسعودٍ كانوا يُسرُّون كفرَهم مثله فهم في الزندقة سواء، لكن قد يُستدلُّ بهذا لمذهب من قال بقتل الزنديق إن تكررت منه الردّة إن لم يثبت أنّ هؤلاء النفر كانوا ممن ارتدّ مع مسيلمة، وأقرب الوجوه في حديث ابن مسعودٍ أنّ قتله لحرابته المتمثلة في إمامته في الكفر مرّتين، ودعوته إلى الردّة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده مع زندقته واستتاره فإن قُبلت توبة مثل هذا مرة سعى في الأرض فساداً مراتٍ قبل أن يُوقف عليه.

الثاني: الكفر، والأصل في الكافر قبول توبته إلاّ أنّ الزنديق يُستثنى لعدم ظهور التوبة فيه بخلاف سائر الكفار، فإذا قُتل على هذا فإنّ قتله يكون على الكفر ويُقتل مرتدّاً ويكون ماله فيئاً، وهو مقتضى ما استدل به ابن القيّم.

فعلى الأول يكون قتل الزنديق طرداً لأصلٍ ثابتٍ هو إقامة الحدود بعد بلوغها السلطان وعدم إسقاطها بالتوبة كحد الزنا والسرقة وغيرها، وعلى الثاني يكون قتل الزنديق استثناءً من أصل قبول التوبة من الكافرين عامّةً.

وقتل الزنديق حدّاً هو أرجح القولين دليلاً مع ما ذكر ابن تيمية من قول جماهير الفقهاء أو كلهم بذلك، لكن لا يصحُّ الاستدلال على ذلك بمعاملة النبي صلى الله عليه وسلم للمنافقين لما قدّمنا، ولا بقوله تعالى: **{إلاّ الذين تابوا**

وأصلحوا وبيّنوا}، لأنّ مقتضى الاستدلال به قتله ردّةً، لكن يحسن الاستدلال عليه بما استدل به ابن القيم في الأعلام وهو قوله تعالى: {**ونحن نتربّص بكم أن يُصيبكم الله بعذابٍ من عنده أو بأيدينا**}؛ والعذاب الذي بأيدي المؤمنين يكون إذا أظهروا نفاقهم بقتلهم عليه، كما تقدّم قريبًا في كلام ابن القيم، أمّا الاستدلال على قتل الزنديق بنوعين من الأدلّة لكلٍّ منهما موجَبٌ معارضٌ لما يوجبه النوع الآخر ففيه ضعفٌ ظاهر، والله أعلم.

وبقي استثناءٌ مما نفى في الآية من قوله تعالى: {**إنّهم لا أيمان لهم**}، وهو جواز تأمين هؤلاء المذكورين للضرورة، شرطَ ألاّ يسقُطَ بالأمانِ الحدُّ الواجب، وهذا ظاهرٌ فإنّ ما جاز بغير أمانٍ جائزٌ عقد الأمان عليه، ويجوز تأخير قتل الطاعن في الدين من المعاهدين أو المرتدِّين عند الاضطرار إلى ذلك؛ فيجوز عقد الهدنة عليه، ودليله عموم أدلّة الاضطرار فيُباح من تأخير هؤلاء ومهادنتهم ما يُباح من الميتة للمضطر، مع عدم إسقاط الحق الشرعي، وهذا كما ترك النبي صلى الله عليه وسلم قتل ابن النوّاحة وهو مرتدٌّ مستحقٌّ القتلَ ردةً لأنّه رسولٌ ولم يُسقط عنه القتلَ وإنّما تركه كما تُترك الرسل حتّى يبلغَ مأمَنَه.

وأمّا ما يتعلّق بقوله تعالى: {**لعلّهم ينتهون**} فقد تقدّم الكلام فيه مستوفىً والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحابته أجمعين.